1
Liminaire

Éditer la Bible à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem

Le chantier de *La Bible en ses Traditions* s'inscrit dans une riche expérience d'édition des Écritures à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem. L'École biblique s'est fait connaître du grand public mondial pour la qualité de la Bible qu'elle a éditée en 1956, 1973 et 1998. *La Bible de Jérusalem*, comme on l'appelle, n'a cessé d'être rééditée, traduite et adaptée jusqu'à ce jour.

I. Petite histoire de *la Bible de Jérusalem*

Cette histoire commence le 15 mai 1943 : quelques mois avant la promulgation de *Divino Afflante Spiritu*, l'encyclique de Pie XII qui donna toute sa place à la critique historique dans les études bibliques catholiques, au beau milieu de la guerre. Le Père Chifflot (1908-1964)[1] avait assez d'espérance pour organiser les travaux à entreprendre après la guerre, et envisager en particulier l'édition d'une Bible qui pourrait remplacer celle du chanoine Crampon[2] en l'enrichissant de toutes les découvertes faites au cours des années du « Mouvement biblique »[3]. Au moment où il lançait le projet, le Père Chifflot était vice-directeur des Éditions du Cerf, propriété des Frères prêcheurs (Dominicains) de la Province de France. Vers la fin de la Seconde Guerre mondiale, il avait persuadé le P. Roland de Vaux, alors directeur de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, de collaborer avec lui dans l'entreprise de longue haleine que serait la publication d'une édition de référence de la Bible en français.

À cette époque, on manquait d'une telle Bible. Mis à part l'admirable version 17e siècle de Lemaître de Sacy (1669-1696), seules les Bibles de Segond (1873-1910) et du chanoine Crampon (1894-1904) étaient disponibles[4]. Du point de vue de la rigueur universitaire, autant que du point de vue de la conscience historique, toutes deux tendaient à uniformiser le texte, alors que les livres bibliques étaient en réalité si divers du point de vue littéraire et stylistique. Les Protestants étaient sur le point d'achever la publication de la Bible du Centenaire (1917-1948) – excellente du point de vue critique, mais qui en vint à manquer de fonds pour la même raison : les Sociétés Bibliques protestantes refusèrent de financer une édition définitive en un volume. Il y avait donc place pour une nouvelle traduction de la Bible, qui joindrait la qualité littéraire au souci de critique historique.

Fédérant les meilleurs spécialistes des divers livres bibliques, à une époque où leur petit nombre leur permettait de se connaître tous, les savants religieux de l'École biblique parvinrent à clore une première fois le chantier, au bout d'une dizaine d'années. Les différents livres furent publiés en fascicules, au fur et à mesure de l'avancée du travail. Le premier parut en 1948, deux ans seulement après le lancement officiel du projet, et la Bible complète vit le jour en 1956.

Avec le recul du temps, il vaut la peine de comparer le livre rêvé par les pionniers de l'édition de la Bible à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, et *La Bible de Jérusalem* aujourd'hui disponible. Car c'est de cette comparaison qu'a jailli le projet d'éditer *La Bible en ses Traditions*. Plongeons donc, l'espace de quelques pages, dans les archives de *La Bible de Jérusalem*, encore quasi inédites[5].

[1] Cf. Roland de Vaux, « Le P. Thomas-Georges Chifflot 1908-1964 », *La Vie Spirituelle* 46, (1964), pp. 517-525.

[2] François Refoulé, « La Bible de Jérusalem », dans coll., *Jérusalem de la pierre à l'esprit* (Jérusalem, École biblique, 1990), pp. 173-181, p. 174. Refoulé ne donne pas de référence, mais cite probablement un document trouvé dans les papiers de Chifflot.

[3] Cf. Joseph Trinquet, « Le Mouvement biblique », dans C. Savart et J.-N. Aletti, éd., *Le monde contemporain et la Bible* (Paris, Beauchesne, 1985), pp. 299-318, pp. 306-8.

[4] Pour un excellent aperçu de l'histoire de la Bible en français, voir Philippe Sellier, « Préface », *La Bible, traduction de Lemaître de Sacy* (« Bouquins », Paris, Laffont, 1990), pp. XI-LIV.

[5] Nous les avons redécouvertes, et aux éditions du Cerf, à Paris, et à l'École Biblique, à Jérusalem, à l'occasion d'un hommage rendu à Dom Henry Wansbrough, le traducteur de *La Bible de Jérusalem* en anglais. Pour plus de détails sur ces archives, voir : O.-Th. Venard, « The Cultural Backgrounds and Challenges of *La Bible de Jérusalem* », dans Ph. Mc Cosker, ed.,

1. Un projet scientifique, littéraire et religieux

Dès sa conception, le projet tenait compte de la diversité et de l'importance de ses enjeux. Le *Bulletin dominicain des éditions du Cerf* le présente dès les années 1940 comme une entreprise à la fois religieuse, savante et culturelle[6].

Un projet religieux

Le but des dominicains initiateurs du projet était clairement religieux, comme l'indique la connotation du titre original de la Bible produite : *La sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem*. Plus encore, les éditions du Cerf déployèrent de nombreux efforts pour promouvoir « la Bible à l'église », en publiant en 1959 une *Bible de Jérusalem grand format* imprimée selon les règles de l'art et reliée plein cuir, allant jusqu'à organiser un concours de la paroisse qui aurait trouvé la plus belle manière de mettre en valeur le saint livre, pour l'utilité des fidèles[7].

Plus encore, en revenant aux sources hébraïques et grecques par-delà la Vulgate, la nouvelle Bible en vint à représenter un modèle pour l'édition biblique moderne, et à constituer une sorte de « vulgate » de fait[8]. « *La Bible de Jérusalem* est née d'un désir de communion. Si quelques-uns, héritiers d'une longue tradition, ont consacré leur vie à l'étude des Saintes Écritures, le fruit de leur labeur doit être donné à tous, à ceux qui sont moins savants, à ceux qui ne sont pas savants du tout. Ce qu'ils ont acquis de toute la force de leur savoir, de toute la patience de leurs travaux, doit nous aider, nous aussi, à mieux entendre la Parole de Dieu, dans l'effort de l'intelligence et finalement dans le silence de la prière. [Cette Bible] représente un effort concret pour établir entre nous une communication, un échange, mieux, un service fraternel dans la communion des saints[9]. »

Ainsi donc, les promoteurs du projet n'oubliaient pas qu'ils appartenaient à l'Ordre des Prêcheurs : c'était une part intégrante de leur mission, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église.

Un projet scientifique

Les lecteurs du dehors étaient particulièrement visés par le grand soin mis à établir le texte : « La traduction devait être fondée sur les textes originaux, hébreux, grecs et araméens, établis de façon critique en prenant en compte les variantes manuscrites et les anciennes versions. Elle chercherait à restituer le texte le plus fidèlement possible, non seulement quant à son sens, mais aussi, quant à son rythme et à sa couleur, en portant une grande attention à son niveau poétique ou littéraire, élevé, simple ou plat, tout cela en usant de tous les procédés disponibles dans la langue française[10]. »

Ainsi, même les non-croyants pourraient constater que la foi chrétienne n'empêche pas les croyants de respecter l'autonomie des domaines dans lesquels ils travaillent – qu'elle n'établit aucune division dans la communauté de tous ceux qui cherchent honnêtement la vérité. Les croyants eux-mêmes se verraient dotés d'une culture historique, qui semblait désormais nécessaire pour la compréhension véritable des Saintes Écritures.

Dans les introductions, on viserait à « situer chaque livre dans son contexte historique et culturel. On analyserait sa forme et son contenu, et l'on mettrait au jour sa doctrine essentielle. Pleines de critique bien informée, elles aideraient le lecteur moderne dans la tâche difficile de comprendre des écrivains anciens, qui vivaient à des époques où la composition littéraire et les exigences de précision historique étaient bien différentes des nôtres[11]. »

On entendait aussi favoriser par les notes une lecture de la Bible comme un tout, pour lutter contre tout fondamentalisme, en invitant à lire chaque texte à la lumière de la Bible dans son ensemble, pour en saisir tout le sens.

What is it that the Scripture Say ?, Essays in Biblical Interpretation, Translation and Reception in Honor of Henry Wansbrough OSB, « Library of New Testament Studies 316 », Londres, T & T Clark, 2006, pp. 111-134.

[6] Texte anonyme et sans titre, [Chifflot ? 1948 ?], *Bulletin dominicain des éditions du Cerf*, 7, pp. 9-13, ici p. 11.

[7] Dans les dossiers de Chifflot, un tract intitulé « La Bible à l'église » présentant des photographies de cette Bible dans diverses églises françaises rappelle que Le Cerf alla jusqu'à organiser un concours de la meilleure présentation de la Bible dans les lieux de culte pour la lecture des fidèles.

[8] A. Paul, *Le Fait Biblique : Israël éclaté : De Bible à Bible,* Paris, Cerf, 1979, pp. 172-173 et P. Grelot, recension de *La Bible de Jérusalem* et de la *Bible Osty*, *Revue Biblique* 81 (1974), pp. 103-116 usent d'expressions comme « nouvelle Vulgate ».

[9] Th. Chifflot, « L'École Biblique de Jérusalem et la Bible de Jérusalem », document d'archive, s.d. (1960 ?), p. 3.

[10] P. Benoit, « Jerusalem Bible », *Review and Expositor* 76, (1979), pp. 341-349, p. 341. Notre trad. Cité *infra* comme : Benoit, « Jerusalem Bible ».

[11] *Ibid*., p. 342.

Un projet littéraire

Le souci culturel des pionniers de *La Bible de Jérusalem* apparaît clairement dans le fait qu'ils voulurent recruter pour le Comité directeur plusieurs auteurs renommés, chargés spécialement de veiller à la qualité littéraire du texte édité. Dans la toute première ébauche dont nous ayons la trace, ils sont appelés « des écrivains catholiques » ou « de bons écrivains »[12]. Ceux qui travaillèrent effectivement avec les frères dominicains méritaient les deux adjectifs : Albert Béguin, Michel Carrouges, Pierre Emmanuel, Robert Flacelière, Stanislas Fumet, Étienne Gilson, Bernard Guyon, Henri-Irénée Marrou, Henri Rambaud, Jean-Claude Renard, Alain-Zacharie Serrand.

Le travail était ainsi réparti : d'une part des exégètes assureraient la dimension scientifique, d'autre part « des écrivains confirmés auraient à évaluer la qualité littéraire du résultat[13]. »

En tant que Secrétaire littéraire du Comité directeur, M. Carrouges était chargé des relations avec ces écrivains. À l'exception notable de J.-Cl. Renard, aucun de ces auteurs n'était vraiment d'avant-garde, loin s'en faut. Outre Carrouges et Renard, Emmanuel, Fumet, et Rambaud étaient sans doute les plus conscients de la dimension littéraire de la révélation, du fait de leur activité proprement poétique. Cependant, les archives de *La Bible de Jérusalem* ne gardent la trace que de l'activité de Carrouges. Les autres écrivains recrutés – et les plus actifs, si l'on en juge d'après leur présence dans les archives – étaient spécialiste de pensée antique (Flacelière, Marrou), médiévale (Gilson), ou classique (Béguin, Rambaud, Guyon).

2. Des enjeux herméneutiques clairement dégagés

La présence de savants venus d'horizons divers et plus libres que les religieux face à des problématiques ecclésiastiques encore marquées par les séquelles de la crise moderniste permit au Comité éditorial de se poser des questions dont l'actualité demeure saisissante soixante ans plus tard. Le Père Chifflot a évoqué un jour la franchise et l'efficacité des discussions entre les exégètes et des personnalités comme Gilson ou Marrou[14]. Marrou, étroitement associé au projet de cette nouvelle Bible dès les origines, a laissé dans les archives deux lettres de travail[15] et une réaction de vingt pages à la note préliminaire envoyée par Chifflot[16], toutes datées entre 1949 et 1950. Dans cette dernière étude, le célèbre universitaire examine tous les aspects de la publication, de la typographie à la théologie, insistant partout sur la nécessité d'« éviter le scandale [et de] maintenir l'homogénéité de la tradition[17]. » Il s'impliqua bien au-delà de la simple expertise savante, jusqu'à faire usage du Psautier traduit par le Père Tournay dans sa propre prière, pour en tester l'inspiration, avant de donner son avis[18].

La place de l'histoire

À une époque où l'intelligentsia catholique, suivant un mouvement général de la pensée occidentale, était fascinée par l'histoire, le Comité directeur reçut en 1951 un avertissement clairvoyant d'Albert Béguin : « La conscience historique ne peut plus être éliminée de nos activités, mais si féconde soit-elle chez ceux qui en ont la maîtrise, elle détourne l'attention des autres vers d'assez stériles curiosités. Combien d'auteurs classiques nous a-t-on gâtés de cette façon ! Et pour la Bible c'est bien plus grave. Il est très bien d'en vouloir répandre la lecture, mais si c'est pour en faire un objet de divertissement supérieur, autant vaudrait en revenir à l'inconnaissance et au temps où le chrétien moyen se contentait des textes inclus dans la liturgie.

12 « Traduction française de La sainte Bible sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem », note de travail sans mention de date [1946 ?] ni signature [Th. Chifflot ?], pp. 1-2.

13 Benoit, « Jerusalem Bible », *op. cit.* (n. 10) pp. 341-342.

14 Texte anonyme et sans titre, *op. cit.* (n. 6) p. 11.

15 La première lettre est un tapuscrit de deux pages adressé à Chifflot, en réaction à trois fascicules tout juste sortis (1 et 2 Co ; Ez ; Qo), daté « Paris, 6 Juin 49 » avec un en-tête de l'« Université de Paris, Faculté des Lettres » (cité *infra* comme : HIM, « Paris, 6 Juin 49 ») ; la seconde est un autre tapuscrit de deux pages adressé à Chifflot, daté « Le Curtillard de La Ferrière, Isère, le 15 août », donnant de premières impressions sur l'Apocalypse préparée par le P. Boismard.

16 Henri-Irénée Marrou, réponse de vingt pages sans date [1951 ?] sinon « Le Curtillard de La Ferrière (Isère) ». Citée *infra* comme : HIM, « Le Curtillard » à : Th. Chifflot, « Note préliminaire en vue de l'établissement d'une "édition manuelle" de la Bible de Jérusalem » (tapuscrit, douze pages, s.d.).

17 HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16) p. 4.

18 « Je ne formule ces critiques qu'après un long usage ; je n'ai pas cessé d'utiliser depuis bien des mois ce texte, et j'en ai ressenti à la longue un pénible sentiment de frustration ; prier sur ce psautier est infiniment plus aride, moins enrichissant que sur (je ne dis pas la Vulgate aux contresens scintillant dans l'obscurité) le Crampon ou le Pianum » (H.-I. Marrou, « Note sur le livre des Psaumes » attachée à HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* [n. 16]).

On risque de l'habituer à rejeter à la distance historique ce qu'il faudrait précisément l'aider à resituer dans une présence constante. "Jésus en son temps", comme dit l'autre ! C'est-à-dire Jésus contemporain d'Auguste et de Tibère. Mais ce qu'il nous faut retrouver, c'est Jésus *hic et nunc*[19]. » Un peu plus loin dans la même lettre, le spécialiste de Pascal qu'était Béguin insistait sur la demi-sagesse qu'une annotation trop systématiquement historicisante risquait d'induire chez les lecteurs : « le lecteur non entraîné en vient à ne plus lire jamais le texte dans sa continuité. Automatiquement, par scrupule ou par instincts consciencieux, il "va voir". On l'invite ainsi à une lecture demi-savante, qui est le pire des écueils : il n'en sera pas plus à même de comprendre les problèmes scientifiques et critiques, et il perdra la faculté de lire la Bible "comme un roman". Or c'est comme un roman qu'il faut pouvoir la lire[20]. »

Le choix du texte

Dans une note anonyme et sans date, « Traduction Française de *La Sainte Bible sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem* », on annonce clairement la confiance placée dans les conclusions de la critique textuelle : « La traduction sera faite sur un texte établi critiquement [*sic*]. Les corrections communément admises seront retenues. On sera sobre de conjectures non soutenues par les Versions. On évitera les reconstructions aventureuses. Dans les passages désespérés, il vaut mieux mettre des points de suspension que de se substituer à l'Auteur sacré ; on pourra alors, en note, donner la traduction littérale du texte reçu et suggérer une restitution ».

Dans le même esprit, avec ses autres collègues universitaires et en s'appuyant sur son expérience de philologue, Marrou demandait la sobriété la plus grande : « Nous apportons la Bible, le texte même, et non (ce qui me paraît une manœuvre peu honnête) ce que nos savants collaborateurs pensent aujourd'hui, en l'état présent de leurs recherches, qu'elle est ; hypothèses, conjectures, considérations historiques ou d'histoire littéraire, tout cela est "humain, trop humain" ; nous n'avons pas le droit de vendre de force nos petites idées personnelles à un public qui nous demande la parole de Dieu (j'exagère un peu ; mais c'est pour faire 50 % d'abattement !)[21]. »

Il était clair que « littéraire » signifiait bien autre chose pour les exégètes, passionnés de critique, et pour leurs collègues universitaires, comme en témoignent les guillemets utilisés par Albert Béguin dans une supplique : « De grâce, qu'on s'impose ici la plus stricte sobriété. A mon avis, tout ce qui concerne la critique "littéraire" peut être très abrégé sans aucun dommage, et même avec de sérieux avantages[22]. » Pour eux, « littéraire » ne signifiait pas « relatif à des hypothèses concernant la genèse de ce texte », mais plutôt « relatif à la poétique du texte ». Marrou ne cessa de rappeler la légitimité poétique et l'importance littéraire de procédés aussi simples que la répétition ou l'assymétrie – là où les critiques textuels et « littéraires » voyaient des corruptions ou des erreurs de transmission. Comparant le texte biblique aux plus grandes œuvres de la littérature, il remarquait que nombre de corrections ou de conjectures de ses collègues exégètes provenaient autant de préjugés culturels et rhétoriques que de la science philologique. Ainsi, « le Père Tournay appar[ut-il] à monsieur Marrou trop sûr de sa poétique[23]. » Nous allons y revenir.

La traduction, entre science et art

Quant à la traduction, on eut très tôt conscience d'un choix à faire. À vouloir écrire en beau français, on risquait d'appauvrir et de vulgariser la parole inspirée, et de démembrer des concepts spécifiquement bibliques. « On veillera à conserver le caractère abrupt et fort de l'hébreu, la souplesse du grec de certains livres. Un original plat doit rester plat en traduction, mais la poésie n'y doit pas devenir prosaïque[24]. » Mais à vouloir à tout prix rendre la saveur de l'original, ne risquait-on pas de transformer le français en un hideux jargon ? Le même document de travail de 1946 se conclut par un double déni : on ne voulait ni priver les livres de leur couleur et de leurs singularités en les traduisant de manière trop lisse, ni écrire dans un français inintelligible sous prétexte d'être

[19] Albert Béguin, lettre manuscrite de six pages portant l'en-tête de la revue *Esprit*, datée du 6 septembre 1951 et adressée au Père Chifflot en réponse à une note en vue de l'édition manuelle de La Bible de Jérusalem qu'il lui avait envoyée (citée *infra* comme : Béguin) pp. 2-3. L'auteur fait allusion au succès de librairie de Daniel-Rops, *Jésus en son temps.*

[20] *Ibid*., p. 3.

[21] HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16) p. 6.

[22] Béguin, p. 6.

[23] « Remarques formulées par le Comité Directeur de la traduction de la Bible, pendant l'année 1946/47 », texte anonyme, p. 2. Cité *infra* comme : « Remarques ».

[24] « Traduction française de La sainte Bible », *op. cit.* (n. 12) p. 4.

plus fidèle à l'original. On se situait entre deux extrêmes : les traductions du 17e siècle, et la *Genèse* alors récemment publiée par Edmond Fleg[25].

Le Père de Vaux crut pouvoir proposer une troisième voie. « Il y a le fameux dilemme : "Traduction en *beau* français, où conséquemment [*sic*] le style du traducteur se substitue à celui de l'auteur, – traduction qui colle au texte, même si les lois de la langue française doivent en souffrir un peu. Je crois qu'entre ces deux extrêmes il y a une voie moyenne, et c'est celle que je souhaite pour notre Bible : une traduction en *bon* français, c'est-à-dire correcte, qui garde la saveur du texte original, expression d'une culture différente de la nôtre, qui respecte l'inégalité du style du texte ancien". (Lettre du P. de Vaux, du 15 mars 1947)[26]. » Ainsi donc, on eut bien conscience d'un choix fondamental à faire, entre l'allégeance à une convention invétérée de « français *correct* » et l'audace d'inventer de nouvelles manières de parler ou d'écrire le français.

Le défi culturel

Ce dont il était question, à en croire Marrou, c'était de « recréer une culture biblique ». Cela supposait que l'on respectât le peu qui en existait déjà : il demandait que les syntagmes devenus traditionnels, tels « vanités des vanités » ou « vallée de larmes », fussent conservés, au moins en notes[27]. Tout en reconnaissant l'impossibilité d'une traduction systématique d'un mot par un même mot, il demandait qu'on s'en approche le plus possible, suivant l'exemple de la Septante[28]. Tous les membres du Comité directeur tombèrent d'accord pour conserver certains sémitismes devenus des « biblicismes » en français, mais non sans réserve. « On garderait ainsi : "le sein d'Abraham", "Que vos reins soient ceints", "la corne du salut" (en les expliquant en note, bien entendu)[29]. »

Cependant, c'était un projet plus ambitieux qui animait les littéraires du Comité directeur. « Certains (M. Marrou) voudraient même aller plus loin : essayer, par la traduction littérale de la plupart des sémitismes, de recréer une culture biblique (ce qu'ont fait les anciennes versions en Allemagne et dans les pays anglo-saxons)[30]. » En effet – de la Vulgate à la Bible de Luther – les grandes traductions bibliques ont joué un rôle majeur dans les cultures respectives où elles virent le jour. Elles ont profondément coloré la langue d'arrivée, et fourni à la culture qui les produisait des récits, des personnages ou des manières de parler qui ont imprégné jusqu'au folklore.

Depuis saint Jérôme, traduire la Bible a conduit à introduire de nouvelles manières de penser son propre monde, voire de nouvelles manières de parler et d'écrire sa propre langue. Si dégoûté qu'il eût été des anciennes versions latines[31], Jérôme le cicéronien finit par inventer une nouvelle manière d'écrire le latin, au contact des Écritures saintes. Paradoxalement son désir d'être fidèle au texte biblique au point de tolérer une certaine inélégance au regard des règles classiques, le conduisit à inventer une langue qui répondait parfaitement à l'idéal classique d'un langage populaire rencontrant le bon goût des savants[32].

Or « la Bible, en France, n'a jamais été le monument littéraire qu'elle est en Angleterre et en Allemagne. Il y a ceci de grave : elle n'est pas *citable*. Quand un Anglais cite un verset des Écritures, il reproduit avec un scrupuleux respect des mots et de l'ordre des mots, une traduction de génie. En France le texte qui vient aux lèvres est un souvenir plus ou moins précis de … Crampon[33]. » Aussi, à en croire Marrou et ses collègues littéraires, un bon traducteur devait-il se considérer lui-même comme un auteur : « une traduction est sans vie si elle n'est pas œuvre d'*écrivain*, et donc en partie faite d'invention originale[34] », écrivait Albert Béguin. Le même auteur réclamait aussi qu'on laissât aux traducteurs la responsabilité de leurs choix dans l'établissement du texte présenté aux lecteurs,

25 « Remarques », *op. cit.* (n. 23) p. 5. À l'époque, André Chouraqui n'avait pas encore publié sa curieuse traduction étymologiste : autrement, son nom serait sans doute apparu ici avec celui de Fleg (Cf. Edmond Fleg, *La Bible. Le Livre du Commencement*, Paris, Minuit, 1959, et A. Chouraqui, *La Bible : traduction définitive*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989).

26 « Remarques », *op. cit.* (n. 23) p. 1.

27 HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16) p. 4.

28 *Ibid.*, p. 5.

29 « Remarques », *op. cit.* (n. 23) p. 4.

30 *Ibid.*

31 Dans sa fameuse *Lettre à Paulin de Nole*, saint Jérôme évoque la *simplicitas et quaedam vilitas verborum* de la Bible. Il lui fallut du temps pour y découvrir les beautés littéraires dont il était friand – et non sans ambigüités, comme en témoigne le cauchemar qu'il rapporte en *Ep* 22.

32 Cf. Alain Michel, *In Hymnis et Canticis : culture et beauté dans l'hymnique chrétienne latine*, « Philosophes médiévaux, 20 », Paris : Vander-Oyez ; Louvain : Publications Universitaires, 1976, pp. 41-43.

33 Julien Green, *Journal : 1943-45*, Paris, Plon, 1946, pp. 241-242, rapportant une conversation avec André Gide le 16 octobre 1945.

34 Béguin, p. 5.

sans charger ces derniers du fardeau de notes qu'ils ne pourraient guère porter : « Pourquoi l'inviter à contrôler ce que sa demi-ignorance le rend incapable de bien juger[35] ? »

Bref, les littéraires qui conseillaient le Comité directeur de *La Bible de Jérusalem* avaient une conscience plus vive que lui de la dimension poétique de la révélation. D'un côté les religieux, friands de « conscience historique » et de « science exégétique » voulaient s'acquitter du programme savant établi par Pie XII dans *Divino Afflante Spiritu* pour rattraper le retard pris par l'intelligence catholique dans le domaine biblique ; de l'autre, de grands universitaires ou des auteurs reconnus, qui n'avaient rien à prouver quant à leur science, constataient dans leurs domaines respectifs les limites du commentaire historique d'œuvres dont l'importance religieuse était aussi liée à la force poétique.

3. Les choix opérés dans les années 1940 et leurs limites

À l'époque du lancement de *La Bible de Jérusalem*, à l'aurore des « Trente glorieuses », Science et Raison tenaient le haut du pavé : elles semblaient capables de remporter toutes les joutes que Littérature et Religion auraient pu essayer de disputer avec elles. Rétrospectivement, les choix opérés dans les débuts de *La Bible de Jérusalem* apparaissent marqués par leur domination.

Le texte : témérité critique ?

Marrou, écrit « comme historien » une remarque qu'un Claudel eût certainement signée en tant que poète : « je passe mon temps à protester contre l'orgueil des philologues, qui se prennent un peu trop facilement pour le St Esprit : leurs conjectures valent ce que dure leur mode ; il ne faut pas que notre texte, sous prétexte d'être "au courant de la science" soit vieilli en deux ans[36] » !

La grande confiance placée dans les résultats de la critique apparaît bien dans les « Règles pour les Traducteurs » qui accompagnaient la première esquisse du projet. Les traducteurs étaient invités à faire entière confiance aux éditions critiques, et « dans les cas désespérés » à laisser une ligne de points de suspension dans le texte, plutôt que de traduire le texte reçu qui serait alors relégué dans les notes[37]. Plus loin, ils étaient carrément conviés à *clarifier* le texte original : « On explicitera les changements de personnes, si l'original prête à confusion, on brisera les phrases ou on enchaînera les propositions selon les lois de la syntaxe française car ces modifications ne sont pas des infidélités, elles sont l'œuvre d'un véritable traducteur[38] » !

Dans une réaction à divers échantillons de traductions que lui avait adressés le Père Chifflot, Marrou jugeait cette manière de faire dépassée, du point de vue universitaire : « cette liberté par rapport aux témoins de la tradition textuelle me rappelle les erreurs de l'ancienne critique littéraire des textes latins et grecs[39]. » Il l'estimait naïve du point de vue poétique : « Après tout, pourquoi l'Esprit ne lui eût-il pas dicté un rythme boiteux mais de sens riche ? (Qu'en savons-nous ?) Les corrections ou gloses introduites après coup et enrichissant le sens sont-elles nécessairement des corruptions ? Ne peuvent-elles pas être elles aussi inspirées ? Une telle "méthode" de composition n'aurait rien de surprenant, l'histoire littéraire nous montre souvent la beauté, et l'obscurité, poétiques acquises au prix de ratures et de retouches au départ d'un texte plus banal (je pense aux textes successifs de "L'Après-Midi d'un Faune" édités par le Dr. Mondor)[40]. »

Surtout, il la jugeait nocive sur le plan religieux. Le célèbre patrologue était agacé par les audaces de l'exégète, qu'il décrit ironiquement en ces termes : « Le Père Tournay n'est pas assez respectueux de l'autorité du Nouveau Testament : son commentaire qui accumule les références (*acerbit cadavera*, c'est le

[35] *Ibid.*, p. 4. L'auteur use analogiquement de la catégorie politique des « demi-habiles » proposée par Pascal pour désigner ceux qui, ayant compris une part de la réalité sociale (par exemple le caractère arbitraire du pouvoir en place), se hâtent d'en dénoncer les imperfections, sans prendre le temps de penser aux conséquences pratiques et sociales de leur dénonciation, qui risque de précipiter la guerre de tous contre tous. Les demi-habiles se distinguent des ignorants purs et simples, mais aussi et surtout des vrais habiles qui, bien conscients des limites du réel, respectent cependant l'ordre conventionnel des choses, avec la « pensée de derrière » et la vive conscience que le comble de la science est toujours une docte ignorance (cf. Blaise Pascal, *Pensées*, fragments 263-264).

[36] HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16), p. 4.

[37] « Traduction française de La sainte Bible », *op. cit.* (n. 12) p. 3.

[38] *Ibid.*, p. 4.

[39] *Ibid.*

[40] HIM, « Note sur le livre des Psaumes » attachée à HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16).

cas de le dire !) ne détache pas les citations explicites, si solennelles, faites de notre Ps. [dans le Nouveau Testament][41]. » Il émit ce jugement sans appel : « Nous attendions du Père Tournay une traduction ; il nous propose une restitution ; nous voulions mettre à la disposition du lecteur français *le* Psautier, c'est à dire le texte que l'Église vénère et utilise sous ce nom, et nous avons imprimé *un* Psautier, le Psautier Tournay, qui est *une* hypothèse, si remarquable qu'elle soit techniquement, mais que nous ne pouvons répandre dans le public en lui conférant, par l'adoption que nous en ferons, une autorité qu'elle ne peut prétendre avoir[42]. »

La traduction : le choix du bon français ou du beau français ?

Les écrivains invitaient à une audace fondamentale, celle d'inventer un français biblique, plutôt que de se conformer à des règles trop convenues. Or malgré le souhait de distinguer le nécessaire « bon » français (un français grammatical) du « beau » français dont le carcan risquait d'aboutir à des traductions trop uniformes, il est clair que les règles données pour la traduction étaient au moins aussi stylistiques que grammaticales[43].

Fixer comme règle unique la correction grammaticale aurait permis de varier les niveaux de langue, de l'hermétisme mallarméen au prosaïsme célinien, de l'abondance proustienne au laconisme durasien (alors en gestation !). Pour plusieurs contributeurs, il fallait inventer une nouvelle espèce de français. « Le système des Septante (prendre un mot grec comme équivalent mécanique de tel mot hébreu, et de gré ou de force l'introduire partout où le mot hébreu apparaît) aboutissait à une langue à première vue barbare, mais, pour l'initié, conservait beaucoup de la richesse de l'original. […] Il ne s'agit pas, bien entendu, de défendre le paradoxe cher à Claudel de l'inspiration des contresens de la Vulgate[44] ! » Quoi qu'il se défende d'une position trop claudélienne, Marrou s'avérait aussi sensible que le grand poète à la poétique spéciale des Écritures.

Il fallait garder la poésie des littéralismes traditionnels. Par exemple, à la place de la traduction plate de Ps 84,6-8 par « val du micocoulier », Marrou demandait que l'on gardât le « val du pleureur » ; de même il regrettait que *de virtute in virtutem* fût réduit à « de terrasse en terrasse ». Dans la marge du texte de Marrou, Chifflot note rapidement : « Tournay maintient, cf. Abel RB 1947 (521-533) ». Le poids herméneutique de l'objection de Marrou était ignoré : à sa remarque fondée à la fois en poétique et en piété, on opposait une simple note érudite[45] !

Il fallait oser l'anaphore systématique : dès le début, Marrou s'éleva contre « le préjugé *scolaire* qui condamne la répétition, préjugé plus répandu en français qu'en aucune autre langue[46]. » Pourtant, on se défia du procédé de la répétition : les « Remarques » de 1946-47 ajoutent, après la remarque de Marrou : « cependant le préjugé existe bien en français, et il est si profondément enraciné qu'on devra en tenir compte dans la plupart des cas[47]. »

Il fallait risquer un certain hermétisme : Michel Carrouges souhaitait une traduction directe, conservant le « mystère » des symboles bibliques[48]. Il déplorait les traductions et les notes qui cherchaient à *expliquer* ces symboles, au lieu de laisser le lecteur *vivre* l'expérience du sens[49]. Pour lui aussi, il fallait tenter une vraie refonte biblique de la langue française, plutôt que viser la traduction la plus claire possible. Or, peut-être en réaction contre certains essais malheureux pour rendre en français le « génie hébraïque », comme ceux d'un Fleg, ou contre l'exégèse

41 HIM, « Remarques sur le Ps 118 *Dixit Dominus* » attachées à HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16).

42 HIM, « Note sur le livre des Psaumes » attachée à HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16).

43 Ce type de confusion ne fut clairement détecté que trente ans plus tard, dans les analyses de la « nouvelle critique » (cf. Roland BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, pp. 45-47 ; « Écrivains et écrivants », *Essais critiques*, Paris, Seuil, 1964, pp. 147-154 ; et *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953.

44 HIM, « Note sur le livre des Psaumes » attachée à HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16).

45 « Remarques sur les fascicules récemment publiés de la Bible de Jérusalem (réunion du Comité de Direction du 16 janvier 1951) », p. 2.

46 « Remarques », *op. cit.* (n. 23) p. 2. De même il refusait que la traduction biblique devînt un exercice scolaire, où l'étudiant doit absolument montrer à son maître qu'il a bien saisi toutes les nuances, quitte à traduire dans une langue très lourde (*ibid.*, 3).

47 *Ibid.*

48 Michel CARROUGES, document tapuscrit de dix pages accompagné d'une brève lettre manuscrite datée simplement « lundi », p. 2.

49 Il rejette, par exemple, les « yeux brûlants de colère » qui ont remplacé les « yeux comme une flamme ardente » (Ap 19,12) ou la réduction prosaïque de « la mer » (Ap 21,1) à un « symbole d'instabilité » (*ibid.*, p. 3).

baroquiste et polémique d'un Paul Claudel, plusieurs possibles poétiques du français furent écartés par les principaux traducteurs comme conduisant à un affreux jargon. Finalement, on privilégia un français conforme à certains critères académiques, suivant les règles néo-classiques de la belle langue.

L'annotation : omniprésence de l'exégète

Ainsi donc, autant l'inventivité critique était encouragée, autant la créativité littéraire était muselée. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que l'équilibre entre le texte et l'annotation ait été assez vite rompu en faveur de la seconde, tant elle correspondait à la soif de nouveauté et aux attentes de tout un public : « La réception montra que les lecteurs accordaient le plus d'importance à l'annotation : à leur yeux, cela semblait même la principale contribution de cette nouvelle Bible. Pour répondre à cette demande, les notes connurent un développement constant tout au long de la publication – sans pour autant que l'on relâche en rien l'attention portée à la traduction[50]. » Au fil des ans, *La Bible de Jérusalem* devint le principal véhicule des hypothèses critiques dans les milieux catholiques. Parallèlement, le public lui-même rebaptisa l'ouvrage d'un nom plus séculier : dès les années 1960, *La sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem* était devenue *La Bible de Jérusalem*, titre plus simple (et plus ambigu[51]), mais aussi moins religieux.

Le modèle du livre évolua au fil des éditions. Aux dires mêmes de ses promoteurs, *La Bible de Jérusalem* répondit aux « attentes du grand public cultivé »[52] ; l'aspect scientifique des premiers fascicules et de la première édition en un volume correspondaient bien à la mentalité optimiste des générations d'après-guerre : enfin on pouvait lire le « vrai » texte et l'on avait accès a la « vraie » histoire. Les révisions de 1973 et de 1998 elles aussi reflétèrent l'esprit du temps, « s'efforça[n]t de répondre au désir d'une traduction plus littérale exprimé par le lectorat contemporain »[53] pour la première, accentuant le relativisme historique et donnant une vision moins unifiée des origines du christianisme et du canon biblique lui-même pour la seconde.

Sous-estimation du poids culturel de la tradition

Malheureusement, une certaine dépréciation de la tradition alla de pair avec cette confiance placée dans la critique moderne, malgré les mises en garde des conseillers littéraires du Comité directeur.

On trouve dans les archives du Père Chifflot une lettre qu'il conserva, quoi qu'elle ne vînt pas d'un auteur recruté par le Comité directeur. Il s'agit d'une brève missive adressée au Père Maydieu, éditeur au Cerf, par un Paul Claudel courroucé. Le célèbre poète venait de recevoir le tout premier fascicule (*Aggée-Zacharie-Malachie*), et clamait son indignation à propos de la traduction de Zacharie 13,6. À la suite de recherches historiques, on avait préféré traduire un passage signifiant littéralement « Que sont ces blessures entre tes mains/bras » [*bén yadêka*] par : « Et si on lui dit : Que sont ces blessures sur ton corps ? Il dira : Celles que j'ai reçues chez ceux qui m'aiment[54] » avec une note invitant à y voir ou bien une coutume prophétique d'auto-lacération, ou bien une allusion à des rixes entre amis – là où des siècles de tradition textuelle, depuis la Septante et la Vulgate, avaient maintenu la traduction « au milieu de tes mains », qui constituait une évidente prophétie christologique de la croix : « Alors on lui dira : D'où viennent ces plaies que vous avez au milieu des mains ? Et il répondra : J'ai été percé de ces plaies dans la maison de ceux qui m'aimaient[55]. »

Claudel était catégorique : « C'est un véritable *faux* dans une matière d'une telle gravité ! Et qui donne une triste idée du reste de l'ouvrage[56]. » La sévérité du poète trouva un écho chez des esprits aussi ouverts que le patrologue jésuite Jean Daniélou[57], ou le grand théologien dominicain (et soutien du Père Chifflot) Yves Congar qui déplorèrent également le manque de

50 Benoit, « Jerusalem Bible », *op. cit.* (n. 10) p. 345.

51 Il existe une autre *Jerusalem Bible*, éditée par Harold Fisch (Jérusalem, Koren, 1962), version révisée de Bibles anglo-juives répandues dans les foyers juifs et les synagogues du monde anglophone, fondée sur *The Jewish Family Bible* de M. Friedlander (1881).

52 « Traduction française de La sainte Bible », *op. cit.* (n. 12) p. 1.

53 Benoit, « Jerusalem Bible », *op. cit.* (n. 10) p. 348.

54 *Aggée, Zacharie, Malachie*, trad. A. Gélin (Paris, Cerf, 1948), p. 54.

55 *La Bible, traduction de* Lemaître de Sacy (Paris, Laffont, 1990, p. 1188). Cf. aussi la *King James Version* : « And *one* shall say unto him, What *are* these wounds in thine hands ? Then he shall answer, *Those* with which I was wounded *in* the house of my friends. »

56 Paul Claudel écrivit une autre lettre au P. Maydieu le 3 mai 1949, publiée dans *Dieu Vivant* 14 (1949), pp. 78-81, et dans *J'aime la Bible* (Paris, Fayard, 1955), pp. 62-67.

57 Jean Daniélou, Recension de *Aggée, Zacharie, Malachie*, traduits par A. Gélin, etc., *Études* 259 (1948), pp. 407-408.

sens mystique et de référence christologique de ces premiers fascicules, assurant que la typologie messianique de la Bible permet seule de saisir sa « véritable signification »[58].

Au sein même du Comité directeur, Henri-Irénée Marrou affirmait qu'« une traduction vraiment catholique de l'Écriture doit mettre entre les mains du peuple fidèle non pas le texte tout nu, mais comme enrobé dans la tradition[59]. » Lorsqu'il rendit son verdict sur le Psautier Tournay, il rappela que « la nécessité de ne pas détruire le Psautier de tous les jours, celui sur lequel depuis tant de siècles l'Église prie et médite, devrait rendre infiniment prudent[60]. »

Au fondement de cette tradition, Marrou était sensible à ce qu'on appelle aujourd'hui l'exégèse intrabiblique : à la suite des Pères de l'Église, il souligna à l'envi la nécessité de lire la Bible comme un tout et de mettre le plus possible en valeur les liens intertextuels entre les deux Testaments. Selon lui un lecteur chrétien n'a pas à lire l'Ancien Testament en historien essayant de se replacer dans la mentalité des premiers lecteurs juifs : « L'usage que le N.T. a fait d'un passage colore pour nous ce passage lui-même[61]. » Il alla même jusqu'à réclamer que l'on modifie la traduction du Ps 110, pour le rendre conforme à la doctrine sur la Trinité : « Quant au fameux v.3, je ne consens pas facilement à sacrifier le "genui te", une des bases de la théologie trinitaire, et adopterais les corr. modérées du Ps. Pianum…[62] » Dans une lettre du 6 juin 1949, il protesta de la même manière contre le silence sur l'identification patristique de la chute de Satan en Ez 28,12ss comme s'il s'était agi d'une signification purement adventice : « N'est-ce pas un des passages où le sens plénier, directement inspiré déborde, même pour une exégèse non claudélienne, l'application première : la description débordante de lyrisme faite de ce petit Ishtobaal II n'implique-t-elle pas qu'il s'agit de plus que d'un simple roi de Tyr[63] ? »

Le facteur commun à ces limites : l'oubli du langage

Avec le recul du temps, il est émouvant de constater que ce débat entre le Comité directeur de *La Bible de Jérusalem* et les littéraires qu'il avait conviés rejouait la dispute entre Augustin et Jérôme, à quinze siècles de distance[64]. On est également frappé des tensions entre le penseur et le poète, la science et la littérature, la modernité et la tradition qui apparaissent dès les documents fondateurs et les discussions originelles du projet. Ce que les disciples de Hans-Georg Gadamer appellent aujourd'hui *l'oubli du langage* – c'est-à-dire la négligence du « lien essentiel de la pensée à la texture préalable du langage » et de « l'incarnation toujours rhétorique du sens »[65], dont découle la nécessité de prêter attention à la tradition interprétative – fut certainement à l'œuvre dans toute l'entreprise.

« Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement et les mots pour le dire arrivent aisément »[66]… La culture des Dominicains impliqués dans le projet était certainement néoclassique, héritée des « Humanités » et des classes de rhétorique dont le système scolaire de l'époque pouvait encore s'enorgueillir. Leur vision de

58 Yves Congar, « L'Ancien Testament, témoin du Christ », *La Vie Intellectuelle* 17 (1949), pp. 334-343, ici pp. 342-43.

59 HIM, « Paris, 6 Juin 49 », *op. cit.* (n. 15) p. 1. Dans sa « Note sur le livre des Psaumes », attachée à « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16), il s'indigne en ces termes des libertés prises avec le Ps 110 (109) : « Je suis heureux que vous me donniez l'occasion d'exhaler ma (légitime ?) indignation : ce Ps. est un de ceux qui m'ont le moins satisfait ; je trouve que le P. Tournay s'est comporté avec lui comme s'il s'agissait d'un texte inédit qu'il venait de découvrir en quelque papyrus et non d'un des textes les plus vénérables, polis et patinés par tant de siècles de tradition ! »

60 HIM, « Note sur le livre des Psaumes » attachée à « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16).

61 HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16), p. 2. Origène prétend qu'avant l'Incarnation du Verbe, il était quasi impossible de donner des exemples clairs de l'inspiration des Écritures : elle ne fut vraiment évidente qu'une fois les Écritures accomplies par Jésus (Origène, *De Principiis*, IV, 1, 6-7 ; SC 252).

62 HIM, Remarques « Sur le Ps 110 *Dixit Dominus* » attachées à « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16).

63 HIM, « Paris, 6 Juin 49 », *op. cit.* (n. 15) p. 1.

64 Saint Augustin refusa la traduction de Jonas 4,6 par Jérôme, quoiqu'elle fût plus exacte, pour des raisons pastorales : ne pas scandaliser des oreilles habituées à entendre et méditer la Septante (*Ep.* 82, 35, CSEL 34, 386).

65 Jean Grondin, « L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans *Vérité et méthode* », *Revue internationale de philosophie* 54 (2000) pp. 469-485, ici p. 475. L'« oubli du langage » est une question posée non seulement aux métaphysiciens et aux théologiens, mais encore aux biblistes. La Parole de Dieu n'est pas une simple communication d'idées. C'est avec Paul Beauchamp, en particulier, que les exégètes ont vraiment commencé à se ressouvenir du langage : l'Esprit n'est trouvé que si la lettre n'est point esquivée, aimait-il dire (voir son traitement de la figure biblique comme « entre-deux » dans P. Beauchamp, *Le Récit, la lettre et le corps : essais bibliques*, « Cogitatio fidei 114 », Paris, Cerf, 1982, en particulier le chapitre ii).

66 Nicolas Boileau (1636-1711), *Art poétique*, Chant 1, vers 111-112, cité sur N. Boileau, *Satires, Épîtres, Art poétique*, J.-P. Collinet, éd., « Poésie/Gallimard », Paris, 1985.

la parole et de la communication littéraire était quelque peu conceptualiste et idéaliste, surestimant la valeur de la clarté et dissociant trop le « fond » de la « forme », celle-ci apparaissant comme accidentelle, ce qui conduisait à privilégier la recherche *du* sens littéral, le plus souvent réduit à un sens originel reconstitué…

Conservées dans les archives, les traces des collaborations avec les « bons auteurs » recrutés par le Comité directeur confirment cette tendance : de toute évidence, les universitaires furent plus écoutés que les poètes, et les philosophes (Gilson), plus que les littéraires (Marrou). Les Dominicains préférèrent la posture « scientifique » du premier à la vigilance « sage » du second.

L'orientation néoclassique du Comité directeur apparaît dans la distinction un peu trop nette entre forme et signification présente dans les premiers documents de travail. On la sent dans le choix de la belle langue opéré pour la traduction. On la trouve dans l'un des buts revendiqués par le Père Benoit pour l'œuvre à réaliser : « libérer le lecteur de l'habitude de demander à l'Écriture des leçons qu'elle n'a jamais voulu donner, ou du dégoût que peut lui inspirer la forme souvent archaïque ou dépassée sous laquelle elle donne ses enseignements[67]. » Conçue comme une information ou comme un commentaire doctrinal, l'annotation ne risquait-elle pas d'éloigner indûment la pensée du langage et le sens de son support verbal ? La sous-estimation du langage apparaît dans la théologie de l'inspiration des Écritures dont le même Père Benoit fut d'ailleurs l'un des principaux artisans[68]. Marqué, en bon Dominicain, par le traité sur la prophétie de la *Somme de théologie* de saint Thomas d'Aquin repris par Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus*[69], il demeura fasciné par l'aspect psychologique de l'inspiration, et s'attacha presque exclusivement à ce que nous appelons aujourd'hui l'inspiration subjective. Pour tomber d'accord avec un Marrou, il aurait fallu réfléchir plus longuement à l'inspiration objective des textes – notion encore peu étudiée, même à notre époque[70].

Avec le recul du temps, on peut donc dire que la situation herméneutique de *La Bible de Jérusalem* était paradoxale. Certes, on avait redécouvert la complexité d'autorités humaines impliquées dans l'autorité divine des Écritures – et cela aurait dû pousser à privilégier la dimension poétique et polyphonique de la Bible, ainsi qu'à donner tout son poids à l'histoire de leur réception condensée dans la Tradition. Cependant, dans les années 1940, le « tournant linguistique » que la pensée occidentale était en train de prendre dans le monde anglophone n'avait pas encore atteint le continent, et moins encore les études bibliques.

II. Préhistoire de *La Bible en ses Traditions*

1. Une réflexion herméneutique continue

Le point de départ

En septembre 1999, le P. Claude Geffré, alors directeur, organisa à l'École biblique un Colloque scientifique sur l'état de l'exégèse catholique, soixante ans après la mort du Père Lagrange (1855-1938). Durant l'une des séances on évoqua l'avenir de *La Bible de Jérusalem*. On l'avait révisée, profondément lors de la seconde édition, partiellement lors de la troisième édition. On pouvait continuer d'apporter ici et là des améliorations de détail, au fur et à mesure des réimpressions (c'est le cas actuellement).

Cependant, ne devenait-il pas urgent de prendre en compte dans la présentation même de la Bible les transformations subies par l'exégèse durant les dernières décennies ? Du côté des documents, la découverte des manuscrits de la mer Morte forçait à repenser les rapports entre les grandes versions de la Bible et relativisait quelque peu la quête critique du texte original. Du reste, Dominique Barthélemy avait souligné l'évolution de *La Bible de Jérusalem,* en ce qui concerne l'établissement du texte, qui conduisait les exégètes à une plus grande humilité au fil des éditions. Tandis qu'en 1956, on prétendait que leur travail donnait accès aux « vrais textes », dès 1973 « les perspectives [étaient devenues] moins ambitieuses » :

67 Benoit, « Jerusalem Bible », *op. cit.* (n. 10) p. 342.

68 Cf. P. Benoit, notes dans P. Synave et P. Benoit, éd. : Thomas d'Aquin : *Somme théologique* (Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, 1947), pp. 286-293, 302-305 ; « L'inspiration », dans A. Robert et A. Tricot, éd., *Initiation biblique*, Paris, Desclée, [3]1954, pp. 6-45 ; « Note complémentaire sur l'inspiration », *Revue Biblique* 63 (1956), pp. 416-422.

69 Cf. J. Burtchaell, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810 : A Review and Critique*, Cambridge, University Press, 1969, pp. 234-237.

70 Cf. François Martin, *Pour une théologie de la lettre : L'inspiration des Écritures*, « Cogitatio fidei 196 », Paris, Cerf, 1996.

on traduisit le texte hébraïque, et les versions ne furent utilisées qu'en cas de nécessité[71]. Un pas de plus dans la même direction était sans doute requis.

Du côté des monuments, les travaux des nouveaux archéologues israéliens entraînaient la remise en question non seulement des datations habituellement admises des traditions du Pentateuque, mais aussi de notre représentation des origines d'Israël.

S'y ajoutait le renouveau de l'herméneutique contemporaine, restaurant en particulier la place du lecteur dans la définition du sens du texte – et, par là, l'importance de l'histoire de la réception dans l'étude des œuvres littéraires, dont l'exégèse ne pouvait que bénéficier. N'était-il pas désormais acquis que le présent de l'énonciation de l'histoire d'Israël et de la mise par écrit des traditions n'a cessé de prêter sa lumière et ses intérêts au passé qu'il fallait garder vivant et inspirant ? La tradition ne pouvait certes plus être considérée comme un phénomène succédant à l'écriture : elle apparaissait de plus en plus comme une dynamique qui l'accompagne.

Au *finale*, ne convenait-il pas de repenser profondément le modèle même de l'édition de la Bible, en particulier dans le contexte catholique, si sensible au rapport entre l'Écriture et la Tradition, et cela dans l'esprit œcuménique requis par la redécouverte de la nature plurielle du texte biblique ?

La formidable réussite que fut – et que demeure – *La Bible de Jérusalem* ouvrait donc un large espace pour l'enrichissement de l'édition biblique. Sans passer du tout-histoire au tout-littérature, il fallait en particulier rendre sa place au conditionnement linguistique de la révélation à travers les Écritures. Il faudrait pour cela que les traducteurs bibliques s'approprient la liberté retrouvée par la langue française moderne et contemporaine, en dialogue avec l'idéal classique (et non plus soumise à lui). Il faudrait qu'ils en jouent non pour « s'emparer de la Bible » en faisant montre d'originalité à tout prix, mais à l'inverse, en la combinant avec un souci constant de vérité philologique, exégétique et théologique, pour être le plus fidèle possible aux médiations linguistiques, littéraires et poétiques de la révélation, déployées par les traditions croyantes – bref, pour être par leur science, les témoins de la bienveillance du Dieu vivant qui a laissé à l'humanité une trace écrite du passage de Son Verbe.

L'École biblique a donc entrepris d'ouvrir un nouveau chantier, dont le titre de travail fut d'abord « La Bible de Jérusalem en ses traditions », avant de devenir plus simplement, « La Bible en ses Traditions ». Dans ce cadre, elle a organisé et publié une série de colloques consacrés aux questions exégétiques, théologiques et herméneutiques. Ce furent autant d'occasions pour les professeurs de l'École d'entrer en contact avec des collègues du monde entier et de les intéresser au projet scientifique en gestation.

L'autorité de l'Écriture (2000-2001)

Il s'agit en fait de deux colloques successifs dont les Actes ont été publiés en un seul volume : *L'autorité de l'Écriture*[72]. L'objectif était de clarifier les rapports entre écriture et tradition, au sens actif des deux termes (la tradition se fait écriture), puis le rapport entre Écriture et Tradition au sens de commentaire, de réception, de constitution d'un livre qui fait autorité. Cela aussi bien à haute époque (les siècles patristiques d'où émergent finalement le Canon des Écritures et les grands commentaires théologiques) qu'aux temps récents (renouveau biblique et patristique aboutissant à la Constitution dogmatique *Dei Verbum* lors du Concile Vatican II).

L'Écriture s'avéra plus contemporaine de la Tradition qu'on n'avait pu le penser, leurs rapports relevant davantage d'une véritable synergie que d'une succession chronologique de deux entités étrangères l'une à l'autre. La tradition orthodoxe souligne la valence pneumatique de ce processus qui n'a rien de statique, ne se cantonne pas au texte mais veut transmettre une Parole vivante, sans oublier la dimension ecclésiale et liturgique de cette tradition active. Alors que le mot dans son acception banale semble évoquer le passé, en fait la tradition redit au présent ce passé en lequel elle perçoit des germes d'avenir. Rien d'étonnant à ce que Tradition et liturgie eucharistique soient si étroitement liés (cf. 1 Co 11 et 15).

La redécouverte des différentes traditions de l'Église ancienne fait émerger une autre donnée capitale : ce n'est pas que du côté de la tradition qu'il y a du pluriel, mais bien du côté du texte lui-même. L'intérêt pour la tradition syriaque s'inscrit dans cette perspective, tout comme le renouveau de l'étude

[71] Cf. Dominique Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, Fribourg : Éditions Universitaires ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, vol. 2, p. 7.

[72] J.-M. Poffet, dir., *L'autorité de l'Écriture*, « Lectio divina, hors série », Paris, Cerf, 2002.

de la Septante et son impact sur les relations entre le texte massorétique et les textes grecs de l'Ancien Testament, et leur réception dans le Nouveau. Kérygme et récits se sont cristallisés dans et pour des communautés diverses, dont les textes attestent par leurs variantes l'unicité de l'événement christologique dans la diversité de ses réceptions.

La Bible, le Livre et l'histoire (2005)
À l'occasion du 150e anniversaire de la naissance du P. Lagrange, l'École biblique a organisé un nouveau colloque, auquel une manifestation semblable a fait écho à Toulouse[73]. Il a permis de mieux percevoir les intuitions prophétiques du fondateur de l'École biblique. Le P. Lagrange tâchait en effet de tenir ensemble une profonde information historique et une perspective théologique inspirée du meilleur de la patristique et des enseignements de saint Thomas d'Aquin. Le fondateur d'une École qui allait s'adonner à l'étude de l'archéologie et de l'histoire, commençait, dans sa conférence inaugurale du 15 novembre 1890, par faire longuement l'éloge de la lecture des Pères. Lucide, il osait parler, à la fin du 19e siècle, d'un zèle « presque excessif pour l'histoire », et entrevoyait déjà ce que les études contemporaines allaient souligner : la Bible n'est pas une banque de données mais bien un récit, une écriture, où se croisent et se répondent des voix multiples qui sont parfois en tension les unes avec les autres.

La conception de l'histoire biblique ne peut qu'en être affectée, l'annotation et le commentaire aussi. La perspective théologique ou spirituelle ne relève pas d'une simple démarche post-rédactionnelle, elle fait souvent partie de l'écriture même des textes, y compris de ceux que l'on avait qualifiés d' « historiques ». La conséquence est claire : il ne s'agit pas de choisir entre une lecture historico-critique et une lecture dite spirituelle des textes, mais bien de mettre en œuvre une herméneutique ajustée à des textes qui sont enracinés dans l'histoire, inspirés dans le mode concret de leur rédaction et inspirants par la tradition qui les accompagne.

Le sens littéral (2007)
Dans ces conditions, que devient le « sens littéral » de l'Écriture, et plus largement le sens littéral d'un texte ? Le plus récent colloque réuni à l'École dans le cadre de « La Bible en ses Traditions »[74] a fait dialoguer des spécialistes de nombreuses disciplines : littératures de l'Orient ancien, de l'Ancien et du Nouveau Testament, lectures patristiques et médiévales, réception littéraire moderne et contemporaine de la Bible, en particulier celle de Paul Claudel qui a consacré une grande partie de son œuvre à commenter l'Écriture, se montrant sévère pour la critique biblique de son temps.

L'herméneutique contemporaine, dans la mesure où elle permet de restaurer les droits de la théologie dans la pensée sur le langage, pourrait bien permettre de redéfinir l'opposition entre « sens littéral » et « sens spirituel », en abandonnant l'équivalence trop simple entre sens littéral et sens historique originel, promue naguère par les modernes – sans pour autant basculer dans l'identification trop facile du sens littéral avec le jeu de sens indéfini promue aujourd'hui par les post-modernes. La redécouverte des fonctions poétique, expressive et métalittéraire de la parole invite à faire toute sa place à la polysémie du texte, y compris dans une exégèse soucieuse du référentiel historique. Il faut donc envisager les différentes approches possibles de l'Écriture en termes de complémentarité et non de concurrence. Une annotation diversifiée (portant sur le texte, sur le contexte et sur la réception) devait servir ce dessein.

2. Une longue gestation (1999-2009)

Expérimentations
Parallèlement à cette intense réflexion, diverses expérimentations ont été faites à l'École biblique, certaines sous formes de cours et de séminaires, en vue d'élaborer un modèle d'édition de la Bible correspondant à l'état actuel des sciences bibliques.

On a tenté plusieurs expériences de traduction et d'annotation sur des textes bibliques. Étienne Nodet a dirigé une petite équipe qui s'est exercée au commentaire d'un Psaume et d'une péricope de la lettre aux Philippiens. Justin Taylor s'est intéressé à la première épitre de saint Pierre. Christophe Rico et

73 J.-M. Poffet, dir., *La Bible : le livre et l'histoire.* Actes des colloques de l'École biblique de Jérusalem et de l'Institut catholique de Toulouse (nov. 2005) pour le 150e anniversaire de la naissance du P. M.-J. Lagrange, o.p., « Cahiers de la Revue biblique 65 », Paris, Gabalda, 2006.

74 O.-Th. Venard, dir., *Le sens littéral des Écritures.* Actes du colloque de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem (novembre 2007), « Lectio divina, hors série », Paris, Cerf, 2009.

Jean-Michel Poffet se sont lancés dans une nouvelle traduction de l'Évangile selon saint Jean.

On a forgé les instruments de travail nécessaires. J. Taylor a défini la position de *La Bible en ses Traditions* à propos des textes à traduire. C. Rico et Olivier-Thomas Venard ont engagé une réflexion fondamentale sur le caractère littéraire de la Bible et le type de traduction voulu. Marcel Sigrist, avec O.-Th. Venard et É. Nodet ont mis au point les premiers éléments de la grille d'annotation. Les chapitres qui suivent, dans le présent volume, résultent de tous ces travaux.

À partir de 2004, O.-Th. Venard et Bieke Mahieu (historienne, étudiante à l'École et assistante pour le projet), avec une vingtaine de spécialistes volontaires (dont des patrologues, des spécialistes d'études juives, des théologiens, des littéraires ou des historiens de l'art), ont lancé le projet en « grandeur nature » à partir du premier évangile. Leur travail sur la Passion selon saint Matthieu, en voie d'achèvement, a permis d'affiner les techniques de collaboration, la grille d'annotation, le genre littéraire des divers types de notes envisagés, ainsi que de répondre à de nombreuses questions techniques de détails.

Vers la fin de cette période, un hommage rendu à l'artisan principal de la seconde édition de *La Bible de Jérusalem* en anglais (*The New Jerusalem Bible*) a été l'occasion de redécouvrir les archives de *La Bible de Jérusalem* aux Éditions du Cerf, à Paris, et à l'École, à Jérusalem. On eut alors l'heureuse surprise de constater que la problématique de *La Bible en ses Traditions* était dans la droite ligne de celle de *La Bible de Jérusalem*. Comme on le souhaitait depuis le départ, le nouveau projet accomplissait bien l'ancien.

Publicité et recrutement de collaborateurs

Instigatrices de *La Bible de Jérusalem*, les éditions du Cerf ne pouvaient donc que s'intéresser à *La Bible en ses traditions* en laquelle le Maître de l'Ordre des Prêcheurs, le P. Carlos Alfonso Aspiroz Costa, déclare dès 2002 voir un projet pour tout l'Ordre. En décembre de cette même année, les dirigeants des éditions viennent à l'École pour un week-end de travail intense. Deux ans plus tard, le 26 novembre 2004 une réunion rassemble au Cerf à Paris vingt-six possibles collaborateurs. Étaient représentés le Canada, l'Argentine, les États-Unis, la Belgique, la Suisse et l'École biblique de Jérusalem. Les participants en ressortent à la fois persuadés de l'intérêt du projet et de la complexité de sa mise en œuvre ! Le lendemain, une réunion restreinte prend formellement la décision de réaliser un « volume de démonstration », réunissant plusieurs échantillons de différents livres du corpus biblique : ce fut le point de départ du présent ouvrage.

Parallèlement, on fait connaître le projet au monde ecclésiastique et universitaire. Les chercheurs de l'École impliqués dans le projet le présentent dans les nombreux centres d'études institutionnels (monastères et séminaires) où ils sont invités à enseigner. Plus formellement, le Directeur de l'École, J.-M. Poffet, le présente en France (Paris, École Pratique des Hautes Études en 2003 ; Congrès de l'Association Catholique Française d'Études Bibliques ; École Normale Supérieure), en Italie (Congrès Paulinien International de l'Abbaye de St-Paul-hors-les-Murs, Rome) et en Argentine (Sao Paolo et Buenos Aires). J. Taylor le présente à l'Université Hébraïque de Jérusalem ; O.-Th. Venard à l'Institut d'études théologiques de Bruxelles… Les États-Unis ne sont pas oubliés : après diverses informations plus modestes (article de revue ou exposé informel)[75], O.-Th. Venard, J. Taylor, rejoints par M. Sigrist et Gregory Tatum présentent officiellement *The Bible in its Traditions* durant la session d'été de la *Catholic Biblical Association of America*, en août 2006 à Chicago. Plusieurs collègues américains manifestant leur désir de prendre part au projet, l'essai est transformé dans les années suivantes sous forme d'un *continuing seminar* animé par le Comité éditorial de *La Bible en ses Traditions* au cours des sessions d'été de la CBA.

Institutionnalisation

À partir de 2005, un Comité éditorial composé des membres de l'École biblique travaillant directement sur *La Bible en ses Traditions* est mis sur pied, avec pour première tâche la réalisation du « Volume de démonstration ». Présidé par J. Taylor et servi par un secrétaire-archiviste (Marc Leroy), il se réunit plusieurs

[75] Ainsi M. Sigrist présente le projet dans le cadre de plusieurs universités américaines ; O.-Th. Venard en expose les grandes lignes à Washington DC (Dominican House of Studies, John Paul II Cultural Center) et publie « "La Bible en ses Traditions", The New Project of the École biblique et archéologique française de Jérusalem Presented as a "Fourth-Generation" Enterprise », symposium de *Nova et Vetera, English edition* autour de : Luke Timothy Johnson and William S. Kurz, *The Future of Catholic Biblical Scholarship : A Constructive Conversation* (William B. Eerdmans, Grand Rapids, 2002), 2006/4, pp. 142-159.

fois par mois, chacune de ses rencontres donnant lieu à un compte rendu formel, voté et archivé. Sa première tâche est de mettre au point avec le plus de précisions possible les procédures à suivre dans la traduction et l'annotation du texte biblique. Il l'a fait en adoptant, corrigeant et enrichissant les voies ouvertes par l'équipe déjà au travail sur l'Évangile selon saint Matthieu : ce fut le *Vade Mecum*, publié simultanément en français et en anglais en 2006[76]. Les premières contributions n'ont pas tardé à arriver.

Vers le volume de démonstration (2006-2008)

Durant ces deux années, une cinquantaine de collaborateurs de plusieurs pays nous ont proposé des péricopes appartenant à divers livres bibliques, de la Genèse à l'Apocalypse. Commençait alors une longue procédure de dialogue entre l'auteur ou les auteurs et le comité éditorial. Le Comité éditorial s'est aussitôt engagé dans une relecture systématique et très détaillée des propositions. Au fil de séances de travail avec un ou plusieurs membres du Comité éditorial, ou au fil d'échanges électroniques, un dialogue fécond s'établit avec la plupart des contributeurs, permettant d'assurer la cohérence herméneutique de l'ensemble du travail, tout en adaptant le modèle général aux problèmes propres aux divers corpus représentés dans le volume. L'ensemble de ces échanges a été facilité par une subvention accordée à l'École par le Consulat Général de France à Jérusalem dont il faut souligner ici la magnanimité.

Chacune des douze études retenues pour figurer dans ce volume résulte donc du travail conjoint des collaborateurs principaux pour le livre et du Comité éditorial de *La Bible en ses Traditions*. Dix équipes ont travaillé en français, une en anglais (celle de Martin Albl, sur l'épître de saint Jacques), une en espagnol (celle de Gabriel Nápole sur le livre de Josué), ce qui permettait de vérifier que l'ouvrage projeté pourrait être traduit.

[76] Comité éditorial de *la Bible en ses Traditions*, *Vademecum du collaborateur à « La Bible en ses Traditions »*, et *The Bible in its Traditions : Conventions and Abbreviations. Vade mecum for the Use of the Contributors to the Demonstration Volume*, Jérusalem, EBAF, 2006.

Genèse



Constitution du texte

Canonicité et importance traditionnelle

La Genèse est le premier des cinq « livres de Moïse » (cf. Lc 24,27 ; Jn 7,22). Son autorité dans la Bible hébraïque n'a jamais été discutée. Les Conciles de Carthage (397 et 419) se sont bornés à constater sa canonicité. La coutume hébraïque de le désigner par le premier mot (*b*[e]*rē'šît* « au commencement ») est signalée par Origène comme traditionnelle.

Le texte hébreu actuel, utilisé par Jérôme pour la Vulgate, est très bien conservé depuis le 2[e] s., mais la Septante, la version samaritaine, les fragments de Qumrân, Philon, Josèphe témoignent de menues variations, souvent intéressantes.

Interprétation

Genres littéraires et plan d'ensemble du livre

Mis à part les listes généalogiques et le poème du chapitre 49, la Genèse relève entièrement du genre littéraire narratif. Les récits symboliques des premiers chapitres (Gn 1–11) sont suivis par un enchaînement de cycles narratifs sur les ancêtres d'Israël. Ces cycles sont de plus en plus construits à mesure que la narration progresse. Le cycle d'Abraham est constitué d'épisodes assez aisément isolables, liés entre eux par un fil rouge constitué par la promesse d'un fils et d'une terre (Gn 11,27–25,18). Les histoires de Jacob sont davantage nouées autour des pérégrinations du personnage et de ses deux grands conflits, avec son frère Ésaü et avec son oncle Laban (Gn 25,19–36,43). Enfin, le « roman de Joseph » a une trame particulièrement construite autour de l'aventure du personnage principal intimement liée au conflit fraternel qui ouvre l'ensemble (Gn 37–50).

Histoire du texte

L'histoire littéraire du livre est débattue dans le cadre de l'intense recherche sur la composition du Pentateuque. La plupart des exégètes sont d'accord pour reconnaître que le livre a connu une longue histoire et que des sources anciennes de provenances différentes sont à la base des récits actuels. Ainsi, par exemple, le chapitre 12 du livre d'Osée atteste que diverses traditions sur Jacob étaient connues au 8[e] siècle dans le royaume du Nord, tandis que des textes d'Ézéchiel et du second Isaïe font allusion à Jacob et Abraham, connus de leurs destinataires à l'époque de l'Exil. Une rédaction sacerdotale, que de nombreux exégètes estiment postérieure à cette époque, a donné une première unité à ces récits anciens, sans que l'on puisse exclure des retouches postérieures plus ou moins conséquentes.

Tout au long du 20[e] s., la plupart des savants ont vu dans la Genèse la compilation de trois sources (ou documents) originaires : le yahviste (J), l'élohiste (E) et le sacerdotal (P), différenciés par le vocabulaire, le style, la composition et la théologie. Cette théorie a connu de nombreux amendements, et la datation des sources hypothétiques bien des variations. Aujourd'hui de nombreux exégètes contestent, sinon l'existence de E, du moins la possibilité de le distinguer clairement de J. Il existe donc bien des variantes de l'hypothèse documentaire aujourd'hui.

Depuis quelques décennies, de nombreux chercheurs se sont carrément détournés de l'hypothèse documentaire, pour proposer de nouvelles théories

sur l'histoire du texte de Gn. Pour les uns, sa forme finale résulte d'un long processus littéraire d'accumulation et de compilation d'antiques traditions patriarcales, dont la diversité serait irréductible à quelques sources de base. Pour les autres, Gn pourrait avoir été composé à une époque tardive et sur une durée assez réduite, par un auteur qui avait accès à un vaste matériel littéraire, oral et écrit, qu'il sut mobiliser avec beaucoup d'art au service de la théologie qu'il voulait promouvoir.

D'un point de vue strictement linguistique, la langue des textes narratifs de la Genèse correspond à l'hébreu classique (pré-exilique). Ni la distinction entre J et E, ni la datation post-exilique d'une source P ou du cycle de Joseph ne semblent se déduire des données linguistiques. À côté de quelques rares aramaïsmes, que l'on serait tenté d'attribuer à une révision tardive, on trouve des éléments archaïques (onomastique en Gn 1-11, grammaire en Gn 49) qui pourraient provenir de traditions du second millénaire.

Enfin, certaines approches contemporaines se libèrent tout à fait de ces interrogations sur la genèse du texte, et se concentrent sur la forme littéraire finale de Gn, soit indépendamment des autres livres bibliques, soit à la lumière du canon.

Hypothèse de lecture

Loin d'être une succession d'histoires liées plus ou moins artificiellement dans une séquence narrative, la Genèse offre à son lecteur une réflexion anthropologique sous la forme d'un ample récit très construit à défaut d'être complètement unifié. La thématique qui parcourt l'ensemble du récit concerne les relations fondatrices de l'être humain. Les quatre premiers chapitres s'interrogent ainsi sur la relation de l'être humain à lui-même et à l'animalité, sur les rapports entre les sexes et entre les générations, sur la difficile fraternité. La relation à Dieu source de toute bénédiction se joue à l'intérieur de ce qui se noue ou se défait entre les humains et qui est le lieu d'une lutte avec la convoitise, obstacle radical à la bénédiction et racine de la violence humaine. L'histoire racontée en Gn 1–4 débouche dès la fin du chapitre 2 sur des échecs répétés auxquels se heurte la vocation humaine consistant à achever en soi l'image de Dieu par la maîtrise de l'animalité.

Ces paramètres de l'existence humaine sont élaborés dans les récits qui s'enchaînent au long du livre. Ainsi, les questions de la violence et du rapport à l'animalité sont au cœur du récit du déluge et de l'épisode de Babel – qui introduit aussi, avec le chapitre 10, la thématique de l'étranger. Le cycle d'Abraham explore en particulier la relation entre homme et femme dans laquelle Dieu occupe une place originale ; il traite aussi du rapport à l'étranger et, à la fin, la relation entre générations, deux lignes de force qui se prolongent dans la seconde partie du livre. La question de la fraternité est très présente dans les histoires de Jacob et de Joseph, où est exploré également le rôle du mensonge et de la ruse dans les rapports humains. L'histoire de Jacob offre des variations intéressantes sur le thème de la bénédiction, tandis que le « roman de Joseph » s'attache au rôle essentiel de la parole dans le processus de construction de rapports humains authentiquement fraternels. Par ailleurs, à mesure que le récit se fait davantage construit, on constate un progressif estompement du personnage de Dieu en tant qu'acteur.

Authenticité, date et destinataires

Histoire référentielle

L'historien ne peut pas dire grand-chose sur l'historicité des personnages et des faits relatés dans la Genèse. Les sources anciennes connues par ailleurs sont muettes sur les faits que raconte ce livre. Et même si çà et là on trouve trace de réalités connues dans le Proche-Orient des quatre derniers millénaires avant l'ère commune – on pense par exemple à la femme sœur (voir Gn 12 ; 20 ; 26), aux migrations de Canaan en Égypte pour cause de famine (voir Gn 12 ou 46) ou à certains traits de l'Égypte de l'histoire de Joseph – rien n'indique qu'il ne s'agisse d'autre chose que du reflet de la connaissance que les auteurs de ces textes avaient de leurs traditions et leur contexte culturels.

Présentation de la péricope

La péricope du sacrifice d'Abraham n'est plus à présenter tant elle est fameuse. Dans la thématique de la Genèse, il en va ici de la relation entre père et fils. La tradition juive nomme cet épisode *ʿăqēdâ* (« ligature »). Il s'agit du sommet narratif du cycle tout entier, comme le suggère au v.2 la reprise du « va-t'en » initial (*lek-l*ᵉ*kā*, voir 12,1). Là, Dieu enjoignait au fils de quitter son père ; ici, il dit au père de laisser aller le fils. Au début, la bénédiction était promise à Abram s'il obéissait à Adonaï (12,2s) ; cette fois, elle est confirmée par un serment divin comme son fruit surabondant (22,16ss).

Ce récit revêt une importance particulière dans la tradition juive qui voit dans l'Aqéda l'obéissance modèle des ancêtres Abraham et Isaac ; la lecture chrétienne y a vu le type du sacrifice du Christ.

Structure

Ce texte est composé de deux séquences :

- vv.1-14 présente un récit très unifié grâce à une structure concentrique **pro* et à la répétition régulière d'une même séquence de termes (prendre, aller, voir, holocauste) qui, au v.2, précise le programme donné à Abraham par Adonaï, un programme effectivement réalisé au v. 13, quand il offre en holocauste le bélier qu'il a trouvé. Il présente trois sections.

  La première (vv.1-5) et la troisième (vv.11-14) comportent chacune trois segments parallèles (appel dialogué et ordre divin ; actions d'Abraham ; parole d'Abraham sur le « lieu »).

  Le centre (vv.6-10) est disposé en trois segments séparés par le refrain « et ils allèrent tous les deux ensemble » laissant au cœur le bref dialogue entre le père et son fils.
- L'oracle final des vv.15-19 **gen16ss* est inattendu au plan narratif, mais il est bien chevillé au récit. Il a une structure concentrique autour de la bénédiction solennelle (vv.17-18a) encadrée par sa motivation (vv.16c et 18b).

Histoire du texte

Il est probable que les vv.15 à 18 ont été ajoutés au récit pour renforcer l'unité de l'ensemble du cycle d'Abraham au moyen de la thématique de la bénédiction (12,2s ; 14,19s ; 17,16.20 ; 18,18 ; 24,1.11.27.31.35. 48.60). Quant à l'histoire initiale (vv.1-14.19), les commentateurs affirment d'ordinaire qu'elle était peut-être à l'origine le récit de fondation d'un sanctuaire (voir la pointe au verset 14) et qu'il a dû servir par la suite à condamner les sacrifices humains en Israël. Dans son contexte actuel, il souligne clairement la foi d'Abraham.

Gn 22,1-19

Propositions de lecture

1-19 ***Sens cultuel*** Les principales traditions d'interprétation juives et chrétiennes de ce récit y lisent un enseignement sur le sacrifice et sur le culte. Les Écritures elles-mêmes identifient le mont Morîyâ avec le mont du Temple à Jérusalem, enrichissant ainsi la résonance historique et théologique de ce lieu et du culte qui y est rendu et le légitimant par sa continuité avec la justice d'Abraham. **bib2b*
1-19 ***Importance traditionnelle*** Les juifs exaltent dans ce passage la liberté d'Isaac dans son obéissance. Les chrétiens y voient une préfiguration de la personne et du sacrifice de Jésus. **bib4 *chr1-19 *chr4 *chr9c → Jésus nouvel Isaac*. Dans la ligne de certaines interrogations midrashiques juives, les musulmans approprient le récit à Ismaël **isl*. Dans les trois traditions, le récit est le support de célébrations liturgiques importantes **lit *isl Rites*.
1-19 ***Sens moral et anthropologique*** Lu isolément, le récit souligne l'obéissance d'Abraham qui accepte de sacrifier son fils. Dans le contexte du cycle d'Abraham, c'est sa foi qui est mise en relief, puisqu'il a reçu la promesse d'une vaste postérité malgré la stérilité de Sara : Dieu est plus grand que tout obstacle. En référence à la prohibition biblique des sacrifices d'enfants **bib9s *jui1-19* et à l'obligation de racheter le premier-né, le récit devient une pédagogie divine montrant qu'au-delà de toute loi, les droits de Dieu restent absolus, même au regard des liens familiaux.**theo1-19* Plus généralement, il rappelle le fait que le père n'est pas propriétaire de ses enfants : dès Gn 2,24, l'homme sait qu'il doit quitter son père et sa mère pour s'attacher à sa femme.
Même s'ils sont éloignés des lectures théocentriques, les modernes continuent de lire ce récit, dont ils explorent les dimensions anthropologiques et morales **litt Époque contemporaine* : preuve que l'histoire d'Abraham et d'Isaac parle à toutes les époques, comme en témoigne sa très riche réception artistique, dont on ne p. donner ici qu'un aperçu 1-19 **litt *vis *mus*.

Texte

~ Grammaire ~

1a[M] **comme Dieu mit au test Abraham** fait figure d'incise entre la protase temporelle et l'apodose qui commence au v.2.

M / V / Sam / S

1 Après ces paroles – comme Dieu mit au test
Abraham – il lui dit
« Abraham [V] *Abraham* ». Et il dit « Me voici »

~ Procédés littéraires ~

1-19 ***Répétitions et refrain*** La série [prendre, aller, voir, holocauste] se répète à plusieurs reprises dans le récit : dès v.2, c'est l'ordre donné par Dieu à Abraham (en lisant Morîyâ comme « vision »), programme ensuite réalisé, ce que souligne la répétition des mots (5 fois chacun après le v. 2). Avec le refrain « ils allèrent… ensemble » aux vv.6.8 et 19 ; les 10 occurrences du mot « fils » et des noms divins (5 fois Seigneur et 5 fois Dieu) ; les deux appels semblables vv.2 et 11 (avec un écho du v.15), ces répétitions contribuent à l'unité du texte et servent de repères pour sa structuration.

Contexte

~ Textes anciens ~

1-19 ***Caractérisation individuelle des personnages : nouveauté dans le cadre des littératures antiques*** Le fameux livre d'Erich Auerbach, *Mimesis* (1946), s'ouvre sur une comparaison de la scène de reconnaissance d'Ulysse (*Od*., chant 19) avec l'épisode de la Genèse qui nous occupe. Le texte d'Homère offre une description détaillée, centrée sur les circonstances externes du récit, où tous les événements occupent un premier plan et le caractère des personnages semble prédéterminé. Inversement, le style de Gn 22, avare de circonstances, laisse dans l'ombre de nombreux éléments psychologiques qui permettent de deviner un arrière-plan, une épaisseur temporelle des actants. Tout favorise l'émergence de sens symboliques ajoutés au sens littéral des événements racontés dans le récit de Gn 22. Ces caractères entraînent la nécessité d'interpréter, ce

G

1 Et il arriva après ces paroles
Dieu éprouva Abraham et il lui dit
« Abraham Abraham ». Celui-ci dit « Me voici »

¶ **1-19** Sg 10,5 ; Si 44,20 • He 11,17-19 ; Jc 2,21

¶ **1 Me voici** Gn 31,11 ; 46,2 • **disponibilité du prophète** Ex 3,4 ; 1 S 3,4

qu'on fait de nombreuses œuvres littéraires, picturales et musicales. **litt*

Réception

Comparaison des versions

1a[M] mettre au test [G]éprouva L'hébreu n'induit pas forcément le caractère pénible d'une épreuve.

Tradition juive

1a Dieu mit au test Abraham « Rabbi Yonathan dit : Un potier ne teste jamais des cruches défectueuses, il ne pourrait les tapoter une seule fois sans les briser. Que teste-t-il donc ? Des cruches de qualité, il peut les frapper sans les briser. De même, le Saint béni soit-Il n'éprouve pas les scélérats mais les justes […]. Rabbi Yossé bar Hanina dit : Quand un linier est sûr de la qualité de son lin, [il sait que] plus il le bat plus le lin se bonifie, plus il le frappe plus il devient luisant. » (*Gn. Rab.* 45,2).

1s *Demande de Dieu* *Midrash Rab.* et *Tg. Ps.-J.* expliquent la demande divine par une dispute entre Ismaël et Isaac. Le premier se dit plus juste car il a volontairement accepté la circoncision à l'âge de 13 ans, alors qu'Isaac, circoncis à 8 jours, aurait peut-être refusé de l'être s'il avait eu l'âge de raison. Et Isaac de répondre : « Voici qu'à ce jour j'ai trente-sept ans, et si le Saint béni soit-Il me demandait tous mes membres, je ne les lui refuserais pas ». **isl 1-19* Dieu le prend au mot et adresse alors à Abraham sa requête (*Gn. Rab.* 55,4 ; *Tg. Ps.-J. ad loc.*). Dans le Tg, le récit insiste dès lors non seulement sur la foi d'Abraham, mais aussi sur la disponibilité volontaire d'Isaac qui demande à être lié pour éviter qu'en se débattant, il se cogne et ne devienne une victime indigne de Dieu (22,10 ; voir aussi *Tg. Neof.* 1). Une autre explication de l'ordre divin est le fait que Satan ait dénoncé Abraham pour n'avoir jamais offert de sacrifice (Rachi, *ad loc.*).

Théologie

1a Dieu mit au test Souvent dans la Bible, Dieu met à l'épreuve les hommes qu'il aime. Le premier couple humain a été mis à l'épreuve et a échoué (Gn 2-3). Israël tout au long de son histoire fut souvent soumis au jugement, en particulier lors de son exode à travers le désert vers la terre promise (Ex 16). Job a dû faire face à la perte de sa famille et de ses propriétés avant de tout regagner plus tard quand il réussit l'épreuve (Jb 1-2,42). Ainsi Dieu n'hésite pas à éprouver l'obéissance de son peuple et la crainte qu'il lui doit. Si Abraham n'avait pas réussi l'épreuve, il n'aurait pas joué son rôle exemplaire dans l'histoire du salut.

2 Et il dit « Prends, je te prie, ton fils ton unique
que tu aimes Isaac
Et va-t-en vers la terre du Morîyâ
sam v la terre de la vision et fais-le
monter là pour un holocauste
Sur une des montagnes que je te dirai »

3 Et tôt matin Abraham sella son âne
Et il prit deux de ses garçons avec lui et Isaac
son fils
Et il fendit le bois de l'holocauste
Et il se leva et alla au lieu que Dieu lui avait
dit

4 Le troisième jour Abraham leva les yeux et vit
le lieu de loin

Texte

Texte

2a^M^ unique ^G^ bien aimé

- *yāḥîd* : « un, unique », comme forme dérivée de *yaḥad* peut signifier aussi « uni ». L'adverbe correspondant, *yaḥdāw* (vv.6.8 et 19) est traduit « uniment ».
- Au lieu de *monogenês* « unique » (cf. Jg 11,34), G traduit ici et aux v.12 et 16 *agapêtos*, « bien-aimé », qui redouble le verbe de la relative. C'est soit une correction, car Abraham a un autre fils Ismaël, soit une lecture *yādîd*, graphiquement proche (cf. Ps 60,7).

2b^M^ Morîyâ ^Sam V^ terre de la vision ^G^ terre élevée *Sens et orthographe incertains*

- Sam, σ´, α´, et V comprennent à partir du verbe *r'h*, « voir » (σ´ : *tês optasias* ; V : *terram visionis*, « terre de la vision » ; α´ : *tên katafanê*, « qui est visible ou claire »). Jérôme témoigne également d'une ancienne interprétation juive de ce mot au sens factitif comme « ce qui éclaire et brille » (*illuminans et lucens*) en lien avec la tradition qui plaçait le temple sur ce mont. Voir en ce sens, la nomination du lieu v. 14 **hge*.
- G : *tên gên tên hupsêlên*, « la terre élevée ».
- Est également possible une dérivation à partir des racines *yr'*, « craindre » ou *yrh*, « enseigner ». **jui*.

Vocabulaire

2b^M^ holocauste ^G^ apanage total Pour M « holocauste » (litt. *montée*), G a un terme assez rare, *holokarpôsis* « apanage total ». **mil *mil9c*

Grammaire

2b^M^ fais-le monter là pour un holocauste L'insertion de l'adverbe de lieu coupe en deux l'expression consacrée « faire monter en holocauste » (utilisée v.13) et autorise une autre lecture.
3a^G^ s'étant levé suivant les préférences de la syntaxe grecque, G remplace souvent par un participe le temps narratif de certains verbes de M : v. 3.4.5.9.13.19.

Procédés littéraires

2b fais-le monter là pour un holocauste *Ambiguïté* L'ordre donné par Dieu à Abraham est une mise à l'épreuve, mais le premier intéressé l'ignore. Cet ordre portant sur le don de Dieu au patriarche est ambivalent. Abraham est invité soit à faire monter Isaac en holocauste (seul sens possible dans le grec), soit à le faire monter sur la montagne (« là ») pour offrir avec lui un holocauste.
2b fais-le monter là pour un holocauste *Narration : suspense* La question est de savoir en quel sens Abraham comprendra cet ordre ambigu. Cela reste indécis jusqu'au v.9 où, en l'absence de bête, Abraham s'apprête à immoler Isaac.
4a.13a lever les yeux et voir (et voici) *Narration : focalisation* L'expression introduit narrativement le point de vue du personnage.

Contexte

Histoire et géographie

2b Morîyâ Dans le cadre du cycle d'Abraham et de Gn, le lieu n'est pas situable. Le mont Morîyâ dont il est question en M a été identifié avec le mont du Temple de Jérusalem (2Ch 3,1), identification suivie par toutes les traditions juives et chrétiennes (et aussi dans l'Islam). Pour certains commentateurs musulmans, l'actuelle Coupole du Rocher sur l'Esplanade, s'élèverait à l'endroit où Abraham prépara l'autel du sacrifice. Après La Mecque et Médine, c'est le troisième lieu saint des musulmans. Pour les juifs et les musulmans, ce lieu est véritablement sacré ; pour les chrétiens, il représente, avec le Saint-Sépulcre, le Golgotha et le mont des Oliviers, une étape de pèlerinage.

Milieux de vie

2b holocauste (M *'ōlâ*) : type de sacrifice où la victime est entièrement consumée sur l'autel (pour le rituel sacerdotal, voir Lv 1). Il correspond à une offrande totale à Dieu. G préfère ici, à *holokautôma* ou *holokautosis* (holocauste), un mot plus rare (*holokarpôsis*) qui oriente davantage vers celui qui reçoit et jouit du bien donné que vers le sort de la victime.

Réception

Intertextualité biblique

2a ton fils que tu aimes *Liens familiaux* En 12,1-4, Abraham est appelé à quitter son père en vue de recevoir la bénédiction divine, et répond positivement à l'appel du Seigneur : plusieurs rappels verbaux assurent le lien, aux vv.2s et 16ss.
2b fais-le monter pour un holocauste 12b Ne lui fais rien En Gn 21, sur invitation de Dieu, Abraham laisse aller Ismaël son premier-né (vv. 12-14). Ailleurs, en Gn, plusieurs pères doivent ainsi laisser aller leurs fils vers leur destin propre, selon la parole de 2,24 : « l'homme quittera son père et sa mère… » : voir 28,1-4 ; 37,12ss ; 43,1-14 ; et aussi 24,54-59 ; 31,43–32,1 ; 38,11.26 et 48,5s. L'attitude d'Abraham est exemplaire pour le chrétien : « Qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi » (Mt 10,37).
4 troisième jour Voir Gn 31,22 ; 34,25 ; 40,20 ; 42,18. C'est souvent un jour important : Ex 19,1.1.16 (théophanie d'alliance), 2R 20,5 (guérison), Os 6,2 (résurrection), Est 5,1 (intervention salvatrice d'Esther). Dans le NT, c'est le jour de la résurrection : Mt 16,21 ; 17,23 ; 20,19 ; 27,64 (et les parallèles en Lc) ; Ac 10,40 ; 1Co 15,4. Le lien entre le salut d'Isaac et la résurrection n'est cependant pas explicité dans le NT. → *Jésus nouvel Isaac*

Tradition juive

2a Isaac « Le Saint béni soit-Il dit à Abraham : "Prends de grâce", Je t'en prie, "ton fils". – Lequel ? dit Abraham, j'en ai deux. – "Ton unique." – L'un est unique pour sa mère et l'autre aussi, répondit Abraham. – "Que tu aimes." – Les entrailles distinguent-elles ? – "Isaac", finit-il par dire le Saint béni soit-Il. Et pourquoi ne le lui dévoila-t-il pas d'emblée ? Afin de donner à [Isaac] plus de prix aux

2 Et il dit « Prends ton fils bien-aimé que tu as aimé Isaac
Et pars vers la terre élevée et offre-le là en apanage total
Sur une des montagnes que je te dirai »

¶ 2 **Va-t-en** Gn 12,1 •
Morîyâ 2 Ch 3,1 •
Offrande du premier-né Ex 13,11-13; 22,28; 34,19

3 Et s'étant levé au matin Abraham chargea son ânesse
Et il prit avec lui deux garçons et Isaac son fils
Et ayant coupé du bois pour un apanage total
S'étant levé il partit et alla au lieu que Dieu lui avait dit

¶ 3 **Abraham prend et part** 12,4-5

4 Le troisième jour Abraham levant les yeux vit le lieu de loin

yeux [de son père]. » (*Gn. Rab.* 45,7). Rachi, *ad loc.,* suit cette ligne. **isl 1-19*

2b Morîyâ : « Rabbi Hiya Rabba et Rabbi Yannaï. L'un dit : ["Moria", c'est le lieu] d'où l'enseignement jaillit vers le monde. L'autre dit : C'est le lieu d'où la crainte jaillit vers le monde. […] L'un dit : C'est le lieu d'où la lumière jaillit vers le monde » (*Gn. Rab.* 45,7).

2b faire monter pour un holocauste Rachi : « Il ne lui dit pas "immole-le" parce que le Saint béni soit-Il ne désirait pas qu'il l'immole, mais il lui dit de le faire monter sur la montagne pour le préparer comme un holocauste ». Rabbi Levi ben Gershom (16e s.) : « Cette parole, il est possible de la comprendre [comme exigeant] qu'il le sacrifie et en fasse un holocauste, ou [comme demandant] qu'il le fasse monter là pour faire monter un holocauste afin qu'Isaac soit éduqué dans le service du Nom, qu'il soit exalté. Et le Nom qu'il soit exalté, le mit à l'épreuve : serait-il pénible à ses yeux de faire quoi que ce soit que le Nom lui commande, jusqu'à ce que, alors, il comprenne cette parole autrement que ce qu'il avait d'abord compris, à savoir qu'il avait à faire monter là un autre holocauste et non pas à sacrifier son fils ? »

Tradition chrétienne

2a ton unique fils que tu aimes Origène attire l'attention sur l'immense difficulté de la demande divine qui renforce encore la solidité de la foi d'Abraham : « Comme s'il ne lui avait pas suffi, en effet, de dire "fils", il ajoute "bien aimé". Soit ! Pourquoi ajouter encore : "Celui que tu chéris" ? Tu vois, l'épreuve est lourde : les expressions de tendresse et d'affection plusieurs fois répétées ravivent les sentiments paternels. […] Et voilà trois fois plus de supplices pour le père ! » (*Hom. Gen.* 8,2).

2c montagne Pour Origène, l'ascension de la montagne par Abraham symbolise le pèlerinage spirituel continu du croyant vers le ciel : « [Abraham] est donc envoyé "dans la région élevée" ; mais, à un patriarche qui va accomplir pour le Seigneur une si grande action, il ne suffit pas d'une région élevée ; ordre lui est donné de gravir encore la montagne, c'est-à-dire, soulevé par la foi, de délaisser les choses terrestres et monter vers celles d'en haut » (*Hom. Gen.* 8,3).

3c.6a.7c.9bd le bois Irénée invite tous les croyants à suivre le Christ portant le bois de la Croix avec la foi d'Abraham, de la même façon que Isaac a porté le bois : « C'est à juste titre enfin que nous, qui avons la même foi qu'Abraham, prenant notre croix comme Isaac prit le bois, nous suivons ce même Verbe » (*Haer.* 4,5,4). Origène suit l'interprétation d'Irénée, mais il introduit le thème de la résurrection : « Ce fut à propos d'Isaac que la foi en la résurrection se manifesta pour la première fois. Abraham savait qu'il figurait d'avance l'image de la vérité à venir, il savait que le Christ naîtrait de sa descendance pour être offert en victime et ressusciter le troisième jour, pour le salut du monde entier […]. Isaac porte lui-même le bois de l'holocauste : c'est là une figure du Christ qui porta lui-même sa croix » (*Hom. Gen.* 6,6).

4a le troisième jour Clément d'Alexandrie relie cette expression au sacrement du baptême : « Les trois jours pourraient être aussi le signe du sceau baptismal, par lequel on croit à celui qui est réellement Dieu » (*Strom.* 5,73,2). Origène, pour sa part, parle en termes plus larges et applique l'expression à toutes sortes de mystères divins en général : « Le troisième jour est en tout temps particulièrement propice aux mystères : lorsque le peuple fut sorti d'Égypte, c'est le troisième jour qu'il offre un sacrifice à Dieu et le troisième jour qu'il se purifie ; la résurrection du Seigneur a lieu le troisième jour » (*Hom. Gen.* 8,4).

Théologie

2c.14d montagne ***Théologie mystique*** La montagne est un lieu privilégié pour la rencontre de Dieu : mont Morîyâ, mont Sinaï, mont du Temple, Mont de la tentation, de la Transfiguration, Golgotha, mont de l'Ascension. La tradition carmélitaine voit dans l'ascension du mont Carmel un symbole de la vie spirituelle, mais non exclusif : parmi les « lieux propres à la dévotion », figurent « ceux dont Dieu a fait choix pour y être invoqué et servi. Tel est le mont Sinaï, où il donna la loi à Moïse (Ex 24,13) ; le lieu qu'il désigna lui-même à Abraham pour y sacrifier son fils (Gn 22,2) […] Pour quel motif Dieu fit-il choix de ces lieux, de préférence à d'autres, pour y recevoir des louanges ? Lui seul le sait. Ce dont nous devons être persuadés, c'est qu'il agit ainsi pour notre avantage et parce qu'il veut exaucer là nos prières, comme partout où nous l'implorons avec foi. » (Saint Jean de la Croix, *La montée du Carmel* 3,42,5s).

Texte

~ Vocabulaire ~

9c[M G] **lia** M *ʿāqad* est un hapax qui a donné son nom rabbinique à la péricope (*Aqéda*). G traduit par un verbe usuel au sens de lier (*sumpodizô*).
10[M] **immoler** Verbe technique pour l'abattage de la victime dans le cadre d'un holocauste.

~ Procédés littéraires ~

6-10 ***Narration: ralentissement du* tempo** Le narrateur décrit de plus en plus minutieusement ce qui se passe, retardant le moment attendu et augmentant d'autant la tension. Le dialogue très elliptique entre père et fils (vv.6ss) souligne de manière dramatique le choix auquel Abraham est confronté; ensuite (vv.9s), le narrateur fait sentir la réticence d'Abraham dans la description détaillée des gestes de son obéissance.

Contexte

~ Milieux de vie ~

9c il lia Les rituels des différents sacrifices sont décrits en Lv 1–7: nulle part il n'est prévu qu'on lie la victime avant de l'égorger.

Réception

~ Intertextualité biblique ~

6a le bois… sur Isaac Isaac chargé du bois préfigure Jn 19,17 où Jésus «porte lui-même sa croix», à la différence des synoptiques où c'est Simon de Cyrène qui en est chargé (Mc 15,21 par.).
9s ***Sacrifice d'enfants?*** Il est question de sacrifices d'enfants en Jg 11,29-40 (fille de Jephté), 2R 3,27; 16,3; 17,17; 21,6.16; Ez 20,26.31; Mi 6,7. La Bible les condamne à de nombreuses reprises: Lv 18,21; 20,2-5; Dt 12,31; 18,10; Jr 7,30s; 19,5s; 32,35; Ez 16,20s; 23,39. En Ex 13,2.11-15, il est question de la sanctification des premiers-nés des humains et du bétail: ils appartiennent au Seigneur à qui on les offrira en mémoire de la mort des premiers-nés de l'Égypte; tous les fils des humains sont cependant rachetés par la consécration des fils de Lévi à Dieu (Nb 3,41.44-51). *mil12a*
11-18 ***Parallèle entre Abraham/Isaac et Hagar/Ismaël*** En Gn 21,15-19, confrontée à la mort imminente de son fils, Hagar est elle aussi témoin de l'intervention du messager divin qui est source de salut pour son fils et elle.

~ Tradition juive ~

Tg Neofiti1 de *Gn 22,8-10.*

~ Tradition chrétienne ~

5b demeurez ici JEAN CHRYSOSTOME parle ici de la mission prophétique d'Abraham: «Il dit aux serviteurs: "Attendez ici. Moi et l'enfant nous irons jusque là-bas, et après avoir adoré nous reviendrons vers vous". Sachant que son sacrifice était nouveau et inouï, il le cachait aux serviteurs. Il ignorait que ses paroles se réaliseraient en vérité et il prophétisa, mais sans le savoir» (*Hom. Gen.* 47).
8a Dieu verra Le thème des pouvoirs prophétiques d'Abraham est de retour ici: «"Dieu pourvoira lui-même à la brebis, mon fils". Cette fois encore, Abraham prophétisa sans le savoir. […] Maintenant, reçois ton fils racheté par ton obéissance; et vont s'accomplir tes paroles "Après avoir adoré nous reviendrons" et "Dieu pourvoira à la victime". […] Or tout cela était figure de la croix. […] Comment l'a-t-il vu, si longtemps à l'avance? En figure, en ombre. Car, de même qu'un bélier fut immolé pour Isaac, ainsi l'Agneau spirituel fut immolé pour le monde. Il fallait que la vérité fût unique, d'avance écrite et signifiée par l'ombre. Vois donc: de part et d'autre, un fils unique; de part et d'autre, un bien-aimé […]. L'un est offert en holocauste par son père, l'autre est livré par son Père: "Il n'a pas épargné son propre Fils, il l'a livré pour nous tous" (Rm 8,32)» (JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. Gen.* 47).
9b autel L'ÉPÎTRE DE BARNABÉ relie clairement le sacrifice du Christ sur l'autel de la Croix avec l'autel du sacrifice d'Isaac: «parce qu'il [le Seigneur] devait offrir lui-même, pour nos péchés, le vase de l'Esprit en sacrifice, afin que la préfiguration (manifestée) en Isaac offert sur l'autel fût accomplie» (*Barn.* 7,3).
9c il lia Isaac Dans le contexte liturgique de Pâques, MÉLITON DE SARDES écrit dans une célèbre homélie: «C'est [le Christ] qui est la Pâque de notre salut. C'est lui qui supporta beaucoup en un grand nombre: c'est lui qui fut en Abel tué, en Isaac lié» (*Pasc.* 69). Neuf cents ans plus tard, ce thème est repris par RUPERT DE DEUTZ: «Le Christ est immolé, et cependant il demeure impassible et vivant, de même qu'Isaac fut immolé, mais que le glaive ne l'atteignit pas» (*Trin.* 6,32).

5 Et Abraham dit à ses garçons
«Demeurez ici vous avec l'âne
Le temps que moi et le garçon nous allions jusque là, et que nous nous prosternions et revenions vers vous»

6 Et Abraham prit le bois de l'holocauste et le plaça sur Isaac son fils
Et il prit dans sa main le feu et le couteau
Et ils allèrent tous les deux ensemble

7 Et Isaac dit à Abraham son père et il dit «mon père»
Et il dit «me voici, mon fils!»
Et il dit «voici le feu et le bois mais où est l'agneau pour l'holocauste?»
8 Et Abraham dit «Dieu verra pour lui l'agneau pour l'holocauste, mon fils»
Et ils allèrent tous les deux ensemble

9 Et ils arrivèrent au lieu que Dieu lui avait dit
Et Abraham construisit là l'autel et il disposa le bois
Et il lia Isaac son fils
Et le plaça sur l'autel par-dessus le bois
10 Et Abraham étendit la main et il prit le couteau pour immoler son fils

11 Et l'ange messager du SEIGNEUR l'appela du ciel et il dit «Abraham Abraham»

Et il dit «Me voici»

5 Et Abraham dit à ses garçons
«Demeurez ici avec l'ânesse
Et moi et le jeune garçon nous viendrons
jusqu'ici, et nous étant prosternés nous
reviendrons vers vous»

6 Et Abraham prit le bois de l'apanage total et le
plaça sur Isaac son fils,
Et il prit dans sa main le feu et le couteau.
Et tous les deux partirent ensemble

7 Et Isaac dit à Abraham son père en disant
«Père»
Et il dit «Qu'y a-t-il, enfant?»
En disant «Voici le feu et le bois; où est le
mouton, pour l'apanage total?»
8 Et Abraham dit «Dieu verra par lui-même un
mouton pour l'apanage total, enfant»
Et étant partis tous les deux ensemble

9 Ils vinrent au lieu que Dieu lui avait dit.
Et Abraham édifia là un autel et il y plaça
le bois
Et ayant lié Isaac son fils
Il le plaça sur l'autel par-dessus le bois.
10 Et Abraham étendit la main pour prendre le
couteau pour immoler son fils

11 Et l'ange du Seigneur l'appela du ciel et lui dit
«Abraham Abraham»

Celui-ci dit «Me voici»

¶ 9 Autels construits par Abraham Gn 12,7; 12,8 (cf. 13,4); 13,18

¶ 10 Qui aime son fils plus que moi Mt 10,37

¶ 11 Messager divin 16,7-11; 19,1; 21,17; 24,7.40; 28,12; 31,11; 32,2 • **Appel insistant** 22,1

10a immoler son fils Cyrille d'Alexandrie explique l'attitude d'Abraham dans le moment crucial du récit et souligne son entière confiance en Dieu: «Abraham était dans de telles dispositions, et son esprit était si prêt, qu'il ne tint pas compte de son amour pour son fils et n'hésita pas à le sacrifier. Et ce qu'il y a de plus admirable, c'est qu'il ne cessa pas d'espérer qu'en ce même fils il deviendrait le père d'une multitude de nations; car il savait que Dieu ne peut mentir. Il conduisit donc son fils au sacrifice, ne doutant pas de la vérité des promesses, s'en remettant à Dieu de la manière dont celui-ci tiendrait son serment» (*Gen.* 3).

Texte

~ Texte ~

13b[M] derrière [G] un Les versions lisent le mot hébreu *'ḥd* et traduisent « un », alors que M porte *'ḥr* (« après »), graphiquement semblable : on peut préférer cette leçon plus difficile, ou y voir une erreur.

13c[M] fourré [G] plante sabek **com*

- G, θ´ et le traducteur syriaque anonyme (*ho suros*) ne traduisent pas l'hébreu *s^ebak*, mais le transcrivent simplement (avec d'autres voyelles : *sabek*). G et θ´ hasardent ensuite une interprétation « plante ».
- Rattachant sans doute le mot à *ś^ebākâ*, « filet » (avec *sin* initial), σ´ traduit *diktuô$_i$* (« filet, réseau de mailles ») et α´ *suchneôni* (« masse drue et compacte », d'où « buisson, broussailles serrées »).
- V porte *vepres* (« buisson épineux »).

~ Vocabulaire ~

12a[M] étendre la main Litt. *envoyer*. L'expression peut servir à décrire une agression.

12b[M G] craindre Dieu Cette crainte caractérise le véritable croyant, dans une juste relation avec Dieu.

12b[M] épargné Le verbe hébreu a le sens économique de mettre de côté pour soi.

16c[M] faire la parole Accomplir l'ordre divin, comme le comprend G.

~ Grammaire ~

12b[M] et tu n'as pas épargné Le « et » peut avoir ici un sens explicatif (c'est-à-dire).

~ Procédés littéraires ~

13s *Narration : dénouement* Abraham accomplit bien l'ordre divin **2d*, mais au second sens : sur la montagne, il offre un holocauste en présence d'Isaac. Il nomme ensuite le lieu, interprétant ce qu'il y a vécu : Dieu voit.

14ab le Seigneur voit. Le Seigneur est vu *Jeu de mots* Le jeu sur deux formes du verbe « voir » (actif et passif) dans la nomination du lieu au v.14 met en évidence l'essentiel de ce qui s'est passé : une rencontre, un échange de regard entre Abraham et le Seigneur.

15-18 *Narration : transformation finale* Le narrateur complète le dénouement : Dieu a également été vu d'Abraham, qui reçoit la confirmation de l'abondante bénédiction divine, avant de rentrer à Beér-Shèva, apparemment sans Isaac, fils désormais à distance de son père.

16b.19 j'en fais le serment. vers/à Beér-Shèva *Jeu de mots. Répétition* Après le serment de Dieu (v.16) l'insistance sur le nom du lieu où Abraham va demeurer (G : Puits-du-Serment) souligne le jeu de mots **com19a*.

~ Genres littéraires ~

16ss *Oracle prophétique* Au cœur du récit, le serment divin relève du genre littéraire de l'oracle prophétique, comme le souligne l'expression *n^e'ūm yhwh*.

Contexte

~ Milieux de vie ~

12a n'étends pas la main vers le garçon Concernant les sacrifices d'enfants interdits en Israël : Lv 18,21 ; 20,2-5 ; Dt 12,31 ; 18,10. Là où, dans les textes bibliques, la pratique est attestée, elle est souvent critiquée (1R 16,34 ; 2R 3,27 ; 16,3 ; 21,6 ; Mi 6,7 ; Jr 7,30s ; 19,5 ; Ez 16,20 ; 20,31) **bib9s*.

12 Et il dit « N'étends pas la main vers
SAM V *contre* le garçon
et ne lui fais rien
Oui maintenant je sais que tu es un craignant
Dieu et tu ne m'as pas épargné ton fils, ton
unique »

13 Et Abraham leva les yeux et il vit
Et voici un bélier derrière
SAM S Ø attrapé dans le fourré
par ses cornes
Et Abraham alla et il prit le bélier et le fit monter
pour un holocauste à la place de son fils

14 Et Abraham appela le nom de ce lieu
« le Seigneur voit »
Qui est dit aujourd'hui « Sur une montagne
le Seigneur est vu »

15 Et l'ange messager du Seigneur appela
Abraham une seconde fois du ciel
16 Et il dit
« Par moi, j'en fais serment oracle du Seigneur
Oui puisque tu as fait cette parole et que
tu n'as pas épargné ton fils ton unique
Sam S V *loin de moi*

Réception

~ Comparaison des versions ~

13b [M]attrapé [G]retenu Deux anciens traducteurs anonymes (*ho hebraios kai ho suros*) rendent le participe hébreu *ne'ĕḥaz* (« attrapé, pris ») par *kremamenos* (« suspendu »), ce qui facilite la typologie de la croix.

14a le Seigneur [M]voit [G]a vu M joue ici sur le verbe « voir » (*r'h*) à deux formes (actif et passif) pour expliquer le nom du lieu (*mōrîyâ*). G traduit littéralement mais sans le jeu de mots (voir v.2 où σ´ et V préparent le jeu de mots en traduisant *mōrîyâ* respectivement par *tês optasias* et *terram visionis*).

~ Intertextualité biblique ~

16c tu n'as pas épargné ton fils ton unique Rm 8,32 rapproche de l'attitude d'Abraham le don par Dieu de son fils unique ; l'usage en G du verbe *pheidomai* va en ce sens. Voir aussi Jn 3,16 sur le don que Dieu fait de son fils au monde.

~ Tradition juive ~

13b derrière / après Selon *Yal.* 1, 101 le sacrifice d'Isaac est monté en « parfum d'apaisement » ; il a donc été réel, même si le sang n'est pas indiqué. « A la place de son fils » peut se comprendre « après ».

13b cornes. *Yal.* 1,101 Israël est toujours dans le péché, mais grâce aux cornes, comme le bélier, il est embrouillé, immobilisé, puis

12 Et il dit « Ne porte pas la main sur le jeune garçon et ne lui fais rien

Car maintenant j'ai su que tu crains Dieu, toi, et que tu n'as pas épargné ton fils bien-aimé à cause de moi »

13 Et Abraham ayant levé ses yeux vit
Et voici un bélier retenu dans une plante *sabek* par les cornes
Et Abraham partit et il prit le bélier et l'offrit en apanage total à la place d'Isaac son fils

14 Et Abraham appela le nom de ce lieu
« Le Seigneur a vu »
De sorte que l'on dit aujourd'hui « Sur la montagne le Seigneur a été vu »

15 Et l'ange du Seigneur appela Abraham une seconde fois du ciel
16 disant
« Par moi-même je l'ai juré dit le Seigneur,
Parce que tu as accompli cette parole et que tu n'as pas épargné ton fils bien-aimé à cause de moi

¶ 12 **Craindre Dieu** Dt 6,2-3

¶ 13 **Voir Dieu : signe d'alliance** Ex 24,11-12

¶ 16 **Donner son fils** Jn 3,16 ; Rm 8,32

sauvé et présenté à Dieu (jeu de mots sur « corne de salut », cf. Lc 1,69 ; Ps 75,5).

Tradition chrétienne

12a ne lui fais rien À ce moment de l'intrigue, les intentions de Dieu sont révélées et Pierre Chrysologue commente : « La droite du père fut arrêtée, le glaive du père fut détourné, car Dieu ne cherchait pas la mort du fils mais éprouvait la charité du père : il n'attendait pas le sang du fils, alors que toute la victime consistait dans l'amour du père » (*Sermo* 1).

13b bélier attrapé dans le fourré Isaac n'est pas le seul type préfigurant le Christ, pour Augustin il en est de même du bélier : « Enfin, parce qu'Isaac ne devait pas être immolé, après que son père fut empêché de le frapper, qui était donc ce bélier dont l'immolation acheva le sacrifice par l'effusion d'un sang symbolique ? Il était retenu par les cornes dans un buisson quand Abraham le vit. Que figurait-il donc, sinon Jésus couronné par les épines des Juifs avant d'être immolé » (*Civ.* 16,32,1).

14a le Seigneur voit Origène continue son exégèse spirituelle de Gn 22 et explique que la dernière partie du récit contient, en même temps, la clé de sa propre compréhension : « La voie de l'intelligence spirituelle est manifestement ouverte. Car tous ces actes aboutissent à la vision. Et de fait il est dit que "le Seigneur voit". Mais la vision que le Seigneur voit est spirituelle, pour que toi aussi tu envisages spirituellement les choses de l'Écriture » (*Hom. Gen.* 8,10).

Théologie

12 craignant Dieu La crainte de Dieu est l'une des notions les plus importantes de la théologie de l'AT. C'est non seulement comme l'origine d'une expérience religieuse, mais aussi le terme décrivant la nature même de la religion. Puisque Dieu est un *mysterium tremendum et fascinans*, les croyants éprouvent envers lui, à la fois la crainte et la fascination. La crainte a pour origine la reconnaissance de la majesté de Dieu, Être éternel et suprême, tout-puissant et transcendant : Dieu est le tout autre. En même temps, l'homme qui croit se sent irrésistiblement attiré vers lui. C'est pourquoi la crainte de Dieu (*yir'at yhwh*) associe ces deux attitudes apparemment contradictoires. La crainte de Dieu est parfois provoquée par la seule présence divine (p.e. Gn 28,17 ; Ex 3,5 ; Ps 99,3) ; ici la crainte d'Abraham se manifeste à travers son obéissance inconditionnelle à un ordre divin. Aujourd'hui, on parlerait plutôt de *respect* de Dieu.

17 Oui je bénirai je te bénirai et je multiplierai je multiplierai ta semence comme les étoiles du ciel et comme le sable qui est au bord de la mer,
Et ta descendance prendra possession de la porte de ses ennemis
18 Et seront bénies en ta descendance toutes les nations de la terre
Parce que tu as écouté ma voix »

19 Et Abraham revint vers ses garçons et ils se levèrent et ils allèrent ensemble vers Beér-Shèva et Abraham demeura à Beér-Shèva.

Texte

Vocabulaire

17b[M] prendre possession de la porte Expression militaire pour une victoire, la porte étant le point stratégique essentiel d'une ville. Le verbe « prendre possession » peut être traduit également « hériter », sens qui atténue la connotation guerrière, l'expression signifiant alors « recevoir une place stratégique au cœur de l'ennemi ».*com
18a[M] descendance Litt. *semence.*

Grammaire

17a[M] je bénirai, je bénirai et je multiplierai, je multiplierai Le verbe conjugué est renforcé par un infinitif pour insistance sur le verbe ou renforcement de la nuance induite par la forme employée, par ex. ici, « je veux te bénir et je veux multiplier… »
18a[M] seront bénies La forme hébraïque peut avoir un sens réfléchi ou réciproque.

Contexte

Histoire et géographie

19 Beér-Shèva est un endroit bien identifié, au nord du désert de Juda. Il est bien connu des traditions patriarcales Gn 21,14-33 ; 26,23.33 ; 28,10 ; 46,1.5.

Réception

Comparaison des versions

17b [M]porte [G]ville M « la porte » est une métonymie pour « la ville » dont elle représente en quelque sorte la place publique. G traduit selon le sens.
19a [M] Beér-Shèva [G]serment Compris comme le *puits du serment,* par G (cf. Gn 21,31). Selon d'autres interprétations, le *puits des sept* (cf. Gn 21,28ss) ou encore le *puits de l'abondance ou la satiété* (cf. Gn 26,33 : α´, σ´ et V).

Intertextualité biblique

18a seront bénies en ta descendance toutes les nations de la terre Cité en Ac 3,25 et Ga 3,8s à propos de l'ouverture aux nations de l'alliance avec Abraham.

Tradition chrétienne

17-18 *Promesse d'une postérité et d'une bénédiction* Quand le récit s'approche de sa fin, Dieu révèle à Abraham les conséquences de grande portée de cette extraordinaire obéissance. Non seulement Abraham deviendra le père de nombreux descendants, mais sa descendance comprendra tous ceux qui croient en Jésus-Christ et sont rachetés par sa Passion et sa Résurrection : « Si Abraham avait été seulement le père du peuple qu'il engendra dans la chair, il aurait suffi d'une seule promesse. Mais pour montrer qu'il devait être d'abord le père des circoncis de chair, il reçoit au temps de sa propre circoncision une promesse concernant le peuple de la circoncision ; puis, comme il devait être aussi le père de ceux qui “appartiennent à la foi” et obtiennent l'héritage par la Passion du Christ, il reçoit, au temps de la passion d'Isaac, une promesse concernant le peuple sauvé par la Passion et la Résurrection du Christ » (Origène, *Hom. Gen.* 9,1).

Théologie

17ab Je bénirai, je multiplierai ta semence *Promesse et bénédiction* Ce passage est une étape importante dans l'accomplissement de la promesse d'une descendance, qui domine les récits patriarcaux. Isaac est pleinement rendu à son père et désormais celui-ci a l'assurance d'un futur heureux pour la postérité d'Isaac. Plus largement, toutes les nations de la terre deviennent les bénéficiaires de la bénédiction divine accordée à Abraham. C'est pourquoi les effets de l'obéissance d'Abraham transcendent les frontières limitées d'Israël et revêtent une signification universelle, qui sera reprise par les auteurs de l'AT. *CEC* 1819 : « L'espérance chrétienne reprend et accomplit l'espérance du peuple élu qui trouve son origine et son modèle dans l'espérance d'Abraham comblé en Isaac des promesses de Dieu et purifié par l'épreuve du sacrifice (cf. Gn 17,4-8 ; 22,1-18). “Espérant contre toute espérance, il crut et devint ainsi père d'une multitude de peuples” (Rm 4,18) ».

17 Oui je bénirai je te bénirai et je multiplierai je multiplierai ta descendance comme les étoiles du ciel et comme le sable qui est au bord de la mer
Et ta descendance héritera les villes de tes adversaires
18 Et seront bénies en ta descendance toutes les nations de la terre
Parce que tu as obéi à ma voix»

19 Et Abraham revint vers ses garçons et s'étant levés ils partirent ensemble au puits du serment et Abraham habita au puits du serment.

¶ 17 Promesse de descendance Gn 12,2-3; 13,16; 15,5; 16,10; 17,20; 26,4; 28,3-4; 32,13; 35,11-12; 46,3; 48,4 • **Promesse semblable pour Rébecca** Gn 24,60

¶ 18 Ac 3,25; Ga 3,8s

Réception de l'ensemble de la pericope

Comparaison des versions

1-19 ***Champs lexicaux*** Là où M emploie des mots rares («lia» v.9; «couteau» v.10; «fourré» v.13) G a recours à des mots ordinaires, et inversement («apanage total» v.2).

Intertextualité biblique

1-19 ***Typologie*** → *Jésus nouvel Isaac*

1-19 ***Abraham type du croyant*** Si 44,20 insiste sur la fidélité d'Abraham dans l'épreuve. Selon Sg 10,5 c'est que la Sagesse le «conserva sans reproche devant Dieu et le garda fort contre sa tendresse pour son enfant». Le NT souligne de même la foi sans faille du patriarche: pour He 11,17ss, c'est la foi au Dieu dont la puissance donne la vie aux morts: «par la foi, Abraham, mis à l'épreuve, a offert Isaac, et c'est son fils unique qu'il offrait en sacrifice, lui qui était le dépositaire des promesses, lui à qui il avait été dit: C'est par Isaac que tu auras une postérité. Dieu, pensait-il, est capable même de ressusciter les morts; c'est pour cela qu'il recouvra son fils, et ce fut un symbole»). Pour Jc 2,20-21, Abraham est le modèle de la foi corroborée par les œuvres.

Littérature péri-testamentaire

Dans les *Jubilés* où le récit biblique est repris d'assez près, la mise à l'épreuve d'Abraham résulte d'un défi lancé à Dieu par le prince Mastéma – le diable. Comme dans le livre de Job, Mastéma prétend qu'Abraham préfère son fils à Dieu; si celui-ci lui demande sa vie en holocauste, on verra bien les limites de sa fidélité apparente. L'enjeu du récit est clairement campé: il s'agit bien de faire la preuve de la fidélité sans faille du patriarche et de l'amour sans partage qu'il porte à son Seigneur (*Jub.* 17,15–18,15).

Tradition juive

La tradition juive a beaucoup médité ce récit qui raconte la dixième et dernière tentation d'Abraham. En voici quelques traits significatifs.

1-19 ***Texte anti-sacrificiel*** Philon d'Alexandrie, *Abr.*, 178-187 interprète déjà le récit comme une protestation véhémente contre la pratique païenne du sacrifice d'enfants.

1-19 ***Symbole de la destinée juive*** Halpern Leivick (1888–1962), poète de langue yiddish, commente un souvenir d'enfance et réinterprète l'Aqéda à travers le prisme de la Shoah: «Lorsque j'étais enfant, mon Rebbe me racontait l'histoire du sacrifice d'Isaac – Rebbe, disais-je angoissé, et si l'Ange était arrivé en retard? – Sache, mon fils, répliquait le Rebbe, que l'Ange n'arrive jamais en retard». Leivick ajoute: «Aujourd'hui nous savons que six millions de fois l'Ange est arrivé en retard» (1956).

Tradition chrétienne

1-19 ***Typologie christologique*** Dès l'*Épître de Barnabé*, la tradition ancienne a lu dans ce récit une illustration de l'obéissance d'Abraham et de sa puissance prophétique, mais aussi et surtout l'anticipation de la Passion du Christ préfigurée par le sacrifice d'Isaac. Les Pères de l'Église concentrent leur attention sur différents aspects de la réalité théologique préfigurés par les types que sont Abraham et Isaac.

1-19 ***Abraham*** Irénée souligne deux qualités importantes d'Abraham. D'abord, il fut un homme de foi: «Par le Verbe, Abraham avait été instruit sur Dieu, et il crut en lui: aussi cela lui fut-il imputé à justice par le Seigneur, car c'est la foi en Dieu qui justifie l'homme» (*Haer.* 4,5,5). En second lieu, Abraham fut un prophète et vit dans le sacrifice de son fils le sacrifice à venir du Fils de Dieu: «Et comme Abraham était prophète, il voyait ce qui devait arriver dans l'avenir, à savoir que, revêtu de la forme humaine, le Fils de Dieu, dans un premier temps, s'entretiendrait avec les hommes» (*Epid.* 44).

1-19 ***Isaac*** Clément d'Alexandrie: «Isaac […] est le type du Seigneur: enfant en tant que fils – puisqu'il était le fils d'Abraham comme le Christ est le fils de Dieu – victime comme le Seigneur. Mais il ne fut pas consumé, comme le fut le Seigneur. Isaac se borna à porter le bois du sacrifice, comme le Seigneur celui de la croix. […] Non seulement, donc, [Isaac] réservait comme c'est naturel le premier rang de la souffrance au Logos, mais de plus, en n'étant pas immolé, il désigne symboliquement la divinité du Seigneur» (*Paed.* 1,5,23,1s).

1-19 ***Typologie christologique*** Le parallèle entre Abraham et Isaac, d'une part, et Dieu et le Christ, d'autre part, est un thème bien développé par Éphrem: «En ce sens que Abraham a donné tout son amour à Dieu à travers son fils, Dieu a donné tout son amour à travers son premier-né. Et parce que Abraham a souffert, pour l'amour de Dieu, pendant qu'il sacrifiait son fils, Dieu a supporté les transgressions de la tribu d'Abraham pour l'amour d'Abraham» (*Arm. Comm. in Gen.* 7,9-13).

Théologie

1-19 ton fils… pour un holocauste ***Théodicée: immoralité des Patriarches?*** Dans ce récit, non seulement Abraham est mis à

l'épreuve, mais notre foi aussi. Avec cet épisode, Thomas d'Aquin met en série scandaleuse plusieurs « ordres de Dieu contraires à la vertu. C'est ainsi qu'il commanda […] aux Juifs de dérober les biens des Égyptiens (Ex 11,2) ce qui est contraire à la justice ; et au prophète Osée (Os 1,2) d'épouser une femme adultère, ce qui est contraire à la chasteté » (*Summ. Theol.* 2-2,104,4,1). Il répond ainsi : « Dieu ne peut rien prescrire de contraire à la vertu, puisque la vertu et la rectitude de la volonté humaine consistent avant tout dans la conformité à la volonté de Dieu et l'obéissance à ses ordres, encore que ses ordres puissent contredire parfois la pratique ordinaire de telle ou telle vertu. Ainsi l'ordre donné à Abraham n'alla pas contre la justice, puisque Dieu est l'auteur de la vie et de la mort ; pas plus que l'ordre donné aux Hébreux de dérober les biens des Égyptiens, puisque tout appartient à Dieu qui le donne à qui bon lui semble. Pareillement, l'ordre donné à Osée d'épouser une adultère n'était pas contraire à la chasteté, puisque Dieu est l'ordinateur de la génération humaine, et que les relations réglées par lui ne peuvent être que légitimes » (*Summ. Theol.* 2-2,104,4 *ad* 1). L'idée est déjà chez Augustin, *Quaest. Hept., sup. Jud.* 36 : « Dieu certainement a établi des lois légitimes, mais ces lois, c'est aux hommes qu'il les a imposées, et non à lui. Tout ce qu'il a prescrit en dehors de cet ordre commun, n'a pas rendu prévaricateurs ceux qui l'ont exécuté, mais ils ont été pieux et soumis : ainsi Abraham immolant son fils ».

1-19 ***Rendre ce qu'on a reçu Théodicée : justice de Dieu*** Abraham reçoit le fils de la promesse, mais est aussi appelé à le rendre à Dieu, selon une stratégie divine fréquente dans l'AT. La mère de Moïse doit donner son fils à la fille de Pharaon (Ex 2,1-10), le fils d'Anne, Samuel, est consacré au sanctuaire de Silo (1S 1), l'enfant de David et Bethsabée meurt (2S 12). Dieu est celui d'où vient tout don parfait, mais qui du coup, a toute autorité pour le réclamer : « Le Seigneur a donné, le Seigneur a repris : que le nom du Seigneur soit béni ! » (Jb 1,21). Thomas, *Summ. Theol.* 1-2,94,5 *ad* 1 : « Tous les hommes, tant coupables qu'innocents, meurent de mort naturelle. Cette mort est voulue par la puissance divine […] selon 1S 2,6 : "C'est Dieu qui fait mourir et qui fait vivre." C'est pourquoi la mort peut être infligée sans aucune injustice par ordre de Dieu, à n'importe quel homme, coupable ou innocent ». Mais cette justice trouve son accomplissement dans le mystère pascal survenu en Christ : « en Abraham, l'homme avait appris par avance et s'était accoutumé à suivre le Verbe de Dieu : Abraham suivit en effet dans sa foi le commandement du Verbe de Dieu, cédant avec empressement son fils unique et bien-aimé en sacrifice à Dieu, afin que Dieu aussi consentît, en faveur de toute sa postérité, à livrer son Fils bien-aimé et unique en sacrifice pour notre rédemption ». (Irénée, *Haer.* 4,5,4).

1-19 ***Théologie spirituelle : pédagogie divine*** Malgré les apparences, Dieu n'est pas contradictoire. Il est au contraire très conséquent dans sa pédagogie vis-à-vis d'Abraham. Il l'amène, peu à peu, mais sans l'y forcer, à une obéissance qui émane de sa liberté intérieure. Celle-ci consiste à écouter la voix de Dieu, plutôt que de vouloir « épargner » le don en le gardant pour soi. Cette liberté accorde l'homme à Dieu et à sa bénédiction surabondante. C'est alors que l'alliance s'accomplit, comme le souligne le commentaire du nom Morîyâ, qui suggère l'échange de regards entre Dieu et Abraham (cf. Ex 24,10s).

1-19 ***Christologie*** → *Jésus nouvel Isaac* Dieu demande à Abraham le sacrifice de son fils Isaac, comme une préfiguration du sacrifice qu'il ferait lui-même de son propre fils, Jésus, en faveur des enfants d'Abraham. Ce qu'il n'a finalement pas demandé à Abraham, Dieu l'a fait pour l'Église. Abraham prophétise donc, lorsqu'il répond à la question d'Isaac en affirmant que Dieu pourvoira au sacrifice : il donne non seulement le bélier au mont Morîyâ, mais aussi son fils au mont Golgotha.

1-19 ***Usage dans la controverse sur le traitement réservé aux Indiens d'Amérique*** Au 16e s., l'évêque Bartholomé de Las Casas cite Gn 22,1-19 dans la controverse qui l'oppose à Juan Ginés de Sepulveda. Ce dernier considérait légitime la conquête de l'Amérique et l'asservissement des Indiens, qu'il tenait pour barbares en raison des sacrifices humains pratiqués dans leur religion. Dans le débat mené à Valladolid contre les thèses de ce théologien et bien qu'il tînt lui aussi pour une erreur les sacrifices humains, Las Casas défendit les actions des Indiens en raison de leur ignorance invincible : « Dans les limites de la lumière de la raison naturelle, là où la loi humaine ou divine n'est plus en vigueur, et, ajouterions-nous, là où manquent la grâce et la doctrine, les personnes doivent immoler des victimes humaines au vrai Dieu ou au Dieu tenu pour véritable » étant donné que le bien le plus précieux est celui de « la vie humaine » (Bartolomé de las Casas, *Apología*, f. 154-161). Les arguments bibliques utilisés par Las Casas sont celui du sacrifice (manqué) d'Isaac et celui du sacrifice (réalisé) de la fille de Jephté (Jg 11,29-40). « Pourquoi Dieu a-t-il demandé à Abraham qu'il lui sacrifiât son fils ? Au-delà du grand mystère qu'il a voulu signifier, et la preuve d'obéissance qu'il a voulu demander à son serviteur, c'était aussi pour nous faire comprendre que tout ce qui existe lui est dû, et que, si à la fin il ne permit pas qu'il fût sacrifié, ce fut par une marque de son infinie bonté et par compassion envers Isaac. Ce motif apparaît dans le cas de Jephté, lequel sacrifia sa fille pour accomplir le vœu qu'il avait prononcé. Jephté en vint à réaliser cette action quoique sans faire preuve de discernement, car il avait vu que Dieu avait demandé un sacrifice semblable à Abraham. » (Bartolomé de las Casas, *Tratados de 1552*, f. 49ss.).

~ Liturgie ~

1-19 ***La liturgie synagogale*** lit Gn 22 le deuxième jour de la fête de Rosh Hachana (nouvel an juif, au début de l'automne), qui annonce le jugement de Dieu et appelle au repentir. On p. y prier en ces termes : « Notre Père et Dieu de nos pères, accorde-nous un souvenir favorable, et du haut des cieux aie pour nous des pensées de salut et de miséricorde. Souviens-toi, en notre faveur, ô Éternel, notre Dieu, de l'alliance et du serment que tu as jurés à notre père Abraham sur le mont Moriah. Considère la scène de l'Aqéda, alors qu'Abraham lia son fils Isaac sur l'autel, étouffant sa tendresse pour faire la volonté d'un cœur sincère. Puisse de même ta miséricorde étouffer ton courroux envers nous et que, par ton immense bonté, ta colère s'éloigne de ton peuple, de ta ville et de ton héritage ! Souviens-toi aujourd'hui du sacrifice d'Isaac, en faveur de sa postérité. Loué sois-tu, Éternel, qui te souviens de l'Alliance ».

1-19 ***Célébration pascale des hauts faits de Dieu dans l'histoire*** Le sacrifice d'Abraham est lu dans la liturgie latine de la résurrection le Samedi Saint, au moins depuis 1570. Depuis 1951, date du rétablissement de la vigile pascale, l'Aqéda est la deuxième d'une série de sept lectures de l'AT (Gn 1,1-2,2 ; Gn 22,1-13.15-18 ; Ex 14,15-15,1a ; Is 54,5-14 ; Is 55,1-11 ; Ba 3,9-15.32-4,4 ; Ez 36,16-17a.18-28). Celles-ci représentent les interventions de Dieu dans l'histoire, depuis la Création. L'épître est Rm 6,3-11, sur le baptême dans la mort et la résurrection du Christ, et l'évangile un récit synoptique du tombeau vide.

~ Islam ~

1-19 ***Récit*** Coran, sourate 37, 102-109, évoque le sacrifice d'Abraham, en poursuivant la ligne d'interprétation midrashique selon laquelle Abraham n'a pas bien compris l'ordre de Dieu (*jui2a*), c'est en songe qu'Abraham se voit immoler son fils : « Quand l'enfant eut atteint [*l'âge*] d'aller avec son père, celui-ci dit : "Mon cher fils ! en vérité, je me vois en songe, en train de t'immoler ! Considère ce que

tu en penses!” — “Mon cher père”, répondit-il, “fais ce qui t'est ordonné! Tu me trouveras, s'il plaît à Allah, parmi les Constants.” Or quand ils eurent prononcé le *salâm* et qu'il eut placé l'enfant front contre terre, Nous lui criâmes: “Abraham! tu as cru en ton rêve! En vérité, c'est là l'épreuve évidente!” Nous le libérâmes contre un sacrifice solennel et Nous le perpétuâmes parmi les Modernes. Salut sur Abraham!»

On ne précise pas d'Isaac ou d'Ismaël, quel est le fils dont il est question **jui1s *jui2a*: Isaac, Ismaël et Jacob fils d'Isaac sont souvent mentionnés dans des récits. Tabari (à la fin du 9[e] s.) penchait pour Isaac, mais les traditions populaires ont fini par choisir Ismaël, fils premier-né d'Abraham et vénéré comme l'ancêtre des Arabes, ce que fait déjà le targum littéral d'Onqelos.

1-19 ***Rites*** L'islam célèbre le sacrifice d'Abraham avec la fête de l'*Aïd al-Adha* («fête du mouton») ou *Aïd el-Kebir* («grande fête») qui clôture le pèlerinage à La Mecque, le dixième jour du *dhû al-hijja* (dernier mois lunaire du calendrier musulman). À La Mecque même, et partout dans le monde, on y immole un animal en souvenir du geste de soumission d'Abraham, lors de l'épisode du «non-sacrifice» du fils. La bête immolée est ensuite consommée par les membres de la famille et les amis. Une part est réservée pour le partage avec les plus défavorisés. Cette fête clôt le cycle annuel des fêtes de l'Islam.

~ Littérature ~

1-19 Les auteurs littéraires exploitent le pathos du récit: chaque époque a su y puiser. En voici quelques exemples parmi les plus célèbres.

Moyen âge

1-19 La ligature d'Isaac revient souvent dans les mystères du Moyen âge autant en français qu'en anglais. Ils supposent la typologie d'Isaac comme figure du sacrifice de Jésus sur la Croix et dans l'Eucharistie et s'intéressent surtout au fils, avec l'accent sur ses sentiment et sur son obéissance envers son père jusqu'à la mort.

Renaissance

1-19 Théodore de Bèze, disciple de Calvin, écrivit son drame *Abraham sacrifiant* (1550) sous la forme d'un mystère. Abraham y fait figure tragique, profondément émotive et hésitante, pour savoir s'il doit suivre l'ordre de Dieu ou préserver la vie de son fils bien-aimé. Finalement, l'acte de foi prévaut. La tragédie de De Bèze, qui met l'accent sur la foi d'Abraham au détriment d'une interprétation christologique de la personne d'Isaac, compare le catholicisme au protestantisme, et promeut ce dernier.

Le poète catholique anglais Richard Crashaw (ca. 1613-1649) revient à la typologie antérieure: Isaac et le bélier préfigurent le Christ dans l'Eucharistie (*Lauda Sion Salvatorem*, st. 12).

Époque moderne

1-19 La perplexité d'Abraham est traitée dans la littérature moderne anglaise de plusieurs façons: comique par Henry Fielding dans *Joseph Andrews* (1742); ironique par William Blake dans le *Book of Urizen* (1794); tragique par Thomas Hardy dans *Tess of the D'Urbervilles* (1891).

Søren Kierkegaard, *Crainte et tremblement* (1843), insiste sur le rôle de la foi dans une relation entre une personne et Dieu. Il est convaincu que le christianisme contemporain a troqué une foi vivante contre une vertu éthique conventionnelle, et a ainsi perdu ce qui est au cœur de la Bonne Nouvelle. Il souligne l'antithèse entre foi et éthique: en sacrifiant Isaac dans la crainte et le tremblement, Abraham transcende les limites de l'éthique et devient un «chevalier de la foi». Dieu a une autorité supérieure, alors que l'existence et la pensée humaines sont toujours limitées, contrairement à la philosophie de Hegel; l'homme est ainsi invité à mettre au centre de sa vie la foi et la révélation.

Époque contemporaine

1-19 De nombreux auteurs contemporains font appel aux sciences humaines pour relire le récit de la ligature d'Isaac.

Ainsi, Marie Balmary (1986) lit-elle le passage en fonction de son expérience psychanalytique clinique. Elle partage avec Rachi **jui2b* la conviction que Dieu ne veut pas du sacrifice d'Isaac. Il veut seulement que le fils d'Abraham soit «élevé» sur la montagne en sacrifice symbolique. Abraham ne comprend pas la demande divine par impossibilité de considérer Isaac comme une personne individuelle: inconsciemment il refuserait que son fils pût un jour lui ravir sa place et vivre pour lui-même. Pour lui, sacrifier son fils signifie tuer Isaac. Dieu vient libérer Abraham de cette limite psychologique en lui montrant la possibilité d'un sacrifice de substitution: le bélier mâle, symbole de la paternité d'Abraham. C'est sa paternité mal comprise qui doit être sacrifiée, pour qu'Isaac devienne un homme adulte et libre.

Poussant plus loin la rêverie anthropologique, J. Cheryl Exum (1985) développe à la manière féministe une ligne d'interprétation présente dans le Midrash *Tanhuma* (*Par. Uayira* 23). Elle s'interroge sur l'absence de Sara: la matriarche a perdu son fils chéri au profit de son père, et sa propre mort a peut-être bien été causée par ce qui est arrivé à Isaac au mont Morîyâ. De même pour Phyllis Trible (1991), le récit serait gros d'une rhétorique divine visant à guérir les parents de toute possessivité idolâtrique vis-à-vis de leurs enfants. Abraham et Sara ainsi libérés inviteraient le lecteur moderne à s'approprier le récit en toute liberté, rendant à Dieu la place d'honneur dans l'effort interprétatif.

~ Arts visuels ~

1-19 L'Aqéda a une force dramatique qui se prête aisément à la représentation visuelle. La peinture occidentale n'a pas cessé de représenter la scène de la ligature (mais aussi les épisodes qui la précèdent: la marche, l'arrêt avec les serviteurs…). 1-19**anc*

Durant l'Antiquité

1-19 On trouve de nombreuses représentations juives et chrétiennes de l'Aqéda, qui éclairent l'interprétation du passage en question. Grégoire de Nysse et Augustin témoignent de leur importance pour les fidèles (*Deit.*, PG 46,572-573; *Faust.* 22,73).

L'art funéraire chrétien offre les représentations les plus anciennes de la péricope: les catacombes de Saint-Callixte et celles de Priscille à Rome (toutes deux du 3[e] s.). Les peintures des catacombes ne sont pas typologiques et soulignent toujours l'aspect de délivrance. Les représentations de l'Aqéda sur des sarcophages chrétiens introduisent des détails extrabibliques tels que la présence de quelques curieux ou de Sara. L'exemple le plus ancien est le sarcophage de Sainte-Quitterie à Aire-sur-l'Adour (4[e] s.).

Le sacrifice d'Isaac des mosaïques de San Vitale et de Sant'Apollinare in Classe (basiliques de Ravenne, 6[e] s.) est représenté dans un contexte liturgique clairement relié à l'Eucharistie. Abraham est représenté à côté d'Abel et de Melchisédech, le sacrifice de son fils préfigure le sacrifice parfait du Christ.

On trouve les représentations juives principalement dans des synagogues.

La plus ancienne est celle de Doura Europos (245 ap. J.-C.) où la scène est représentée sur le fronton de la niche centrale où se trouve l'armoire de la Tora, près d'une représentation du Temple, ce qui souligne le lien entre l'Aqéda, la Tora et le culte du Temple. La fresque de Doura Europos montre aussi la première image de la main de Dieu.

L'Aqéda de la synagogue de Beit Alpha (ca. 520) représente Isaac comme un petit enfant sans défense, et donne la prééminence au rôle joué par le bélier dans l'histoire. Ces deux détails, Isaac représenté comme un enfant et le rôle important joué par le bélier, diffère de la tradition scripturaire et témoigne du développement de l'Aqéda dans la théologie juive.

Au Moyen âge
1-19 *Le sacrifice d'Abraham* fait partie du programme iconographique de nombreux édifices sacrés. Par exemple : au pied-droit gauche du portail Nord ; cathédrale de Chartres, 1205-1240 Abraham et Isaac (un peu comme un martyr et son attribut) regardent tous les deux dans la même direction, écoutant la parole de Dieu et contemplant le mystère accompli en Christ. (De même : portail Ouest Cathédrale de Senlis, France ; chapiteau du cloitre de Moissac, France). Parmi les œuvres de sculpteurs connus, remarquable est « Le sacrifice d'Isaac » de Donatello (ca. 1418, marbre, Museo dell'Opera del Duomo, Florence), présentant Abraham debout s'apprêtant à lever son couteau sur son fils à genoux qu'il tient par la tête serré contre lui ; un siècle plus tard, *Le sacrifice d'Isaac* par Alonso Berruguette (1526-32 bois polychrome, Musée National des sculptures religieuses, Valladolid) reprendra la même composition, mais avec un mouvement quasi expressionniste : Abraham la tête renversée comme pour ne pas voir ce qu'il va faire, ou bien dans un instant de supplication criée vers Dieu, tient Isaac par les cheveux. *L'histoire d'Abraham* de Lorenzo Ghiberti (1425-52, bas-relief en bronze doré, Baptistère de Florence), qui inscrit la scène dans son contexte narratif complet, depuis l'annonciation des trois anges.
Sans parler des innombrables gravures sur bois, de nombreuses enluminures, tant chrétiennes que juives, représentent le sacrifice d'Abraham. Particulièrement remarquable est la double enluminure du *Miroir de l'humaine salvation* (France, milieu du 15e s., BNF, Manuscrits, français 188, f. 26 v°) mettant en regard Isaac portant le fagot derrière Abraham l'épée à l'épaule et le feu à la main et le Christ portant sa croix. De même, un siècle plus tôt, anonyme néerlandais, Page des *Très Belles Heures de Notre Dame de Jean de Berry*, (vers 1400, enluminure sur parchemin, Museo Civico d'Arte Antica, Palazzo Madama, Turin).

À la Renaissance
1-19 On peut signaler le très sculptural *Sacrifice d'Isaac* d'Andrea Mantegna (ca. 1490/95, huile sur toile, Kunsthistorisches Museum, Vienne), qui présente un Isaac à la taille d'un enfant comparée à celle de son père, mais à la morphologie d'adulte.

À l'âge classique
1-19 Les plus grands peintres italiens ont exploité ce thème, en particulier Le Titien et Le Tintoret.
Le Caravage traite au moins deux fois *Le sacrifice d'Isaac* en 1601-2 (huile sur toile, Galerie des Offices, Florence), puis 1605 (huile sur toile, Piasecka-Johnson Collection, Princeton). Il y saisit le moment du sacrifice et de l'intervention de l'ange, et offre un jeu de lumières spectaculaire (contre-jour presque complet dans la toile de 1605), qui souligne le pathos de la scène et introduit le spectateur à l'intérieur du drame. L'artiste représente avec une grande maîtrise les émotions des trois personnages : un Abraham docile mais perplexe, un Isaac horrifié et l'ange déterminé qui montre le bélier de son doigt. La douceur du bélier et le paysage paradisiaque du fond tranchent avec la tragédie personnelle d'Abraham. Un siècle plus tard, l'Autrichien Franz Anton Maulbertsch, (1724-1796), *Le sacrifice d'Isaac* (huile sur toile, Musée des Beaux Arts, Budapest) a également recours à un jeu de lumière extrêmement contrasté focalisant toute l'attention sur le corps nu immaculé d'Isaac, alors qu'un Abraham au visage déterminé brandit le couteau, difficilement retenu par l'ange.
Rembrandt, *Le sacrifice d'Abraham* (huile sur toile, 1635, Musée de l'Hermitage, Saint-Petersbourg) et Laurent de La Hire, *Abraham sacrifiant Isaac* (huile sur toile, 1650, Musée Saint-Denis, Reims) insistent sur l'innocence d'Isaac aveuglé par la main de son père et au corps blanc comme une hostie, tandis que l'arme tombe de la main d'Abraham interpellé par l'ange.

Au 19e s.
1-19 William Blake, *Abraham Preparing to Sacrifice Isaac (Genesis, XXII, 9-12)* (ca.1783, dessin à l'encre et aquarelle sur papier, Musée des Beaux Arts, Boston), montre un Abraham entourant Isaac de bras protecteurs n'osant pas lever le couteau et levant craintivement les yeux vers le ciel comme s'il attendait vraiment confirmation, ou comme si l'ange venait de lui parler. 1-19 **litt époque moderne*.

Au 20e s.
1-19 Marc Chagall a traité plusieurs fois le récit du sacrifice d'Abraham. *Le sacrifice d'Isaac* de 1960-66 (huile sur toile, Musée national, Nice) donne par son style onirique un sens universel au sacrifice d'Isaac ; il introduit en arrière-plan une scène de la Shoah ainsi qu'une silhouette portant une croix, poursuivant ainsi la tradition iconographique qui relie l'Aqéda d'Isaac avec la crucifixion de Jésus → *Jésus nouvel Isaac*, tout en montrant également l'universalité de la douleur d'Abraham. Non seulement l'Église et la Synagogue trouvent dans l'Aqéda un symbole puissant des mystérieuses relations entre Dieu et les croyants, mais aussi chaque génération du genre humain peut s'identifier avec Abraham dans cette dramatique nécessité de choisir entre deux valeurs qui semblent irréconciliables. Chagall reprit le thème sur des vitraux de l'église Saint-Étienne de Mayence entre 1976 et 1981.
Parmi bien des reprises actualisantes du récit de la ligature d'Isaac, on peut enfin citer : George Segal, *Sacrifice of Isaac* (sculpture, 1979, Princeton University, Princeton) : commandée par la Kent State University pour commémorer les quatre étudiants tués lors des manifestations contre la guerre au Vietnam le 4 mai 1970 ; Albert J. Winn, *Akedah* (photo, 1995, Jewish Museum, New York) : Isaac est représenté par un malade séro-positif.
Enfin, dans des genres plus populaires, le peplum de John Huston, *The Bible : In the Beginning* (1966), avec George C. Scott, Ava Gardner et Peter O'Toole, se termine par le sacrifice d'Isaac : Abraham y remet en question la voix qui ordonne de sacrifier son fils, montrant son angoisse et même sa colère. La bande dessinée elle-même s'est approprié le récit. Le premier album de la série *Testament* de Douglas Rushkoff : *Akedah* (Vertigo Books, 2006), s'ouvre sur l'histoire d'Abraham et d'Isaac ; il interprète la demande divine comme une illusion dont Abraham est victime de la part du Moloch cananéen et illustre le changement dans la conception de Dieu qui commence avec ce récit. En parallèle actualisant, il raconte l'histoire d'Alan Stern qui sauve son fils Jake d'une armée au service d'un gouvernement tyrannique. Voir enfin le documentaire de Abraham Ségal, *Enquête sur Abraham*, La Cinq 1996 (excellente vidéo confrontant des points de vues scientifiques et religieux variés).

~ Musique ~
Les compositeurs n'ont pas été en reste pour interpréter le récit.

Certaines œuvres anciennes
1-19 sont toujours représentées aujourd'hui, telles l'oratorio en latin de Giacomo Carissimi, *Abraham et Isaac* (ca. 1660), au ton rhétorique et homilétique particulièrement sensible dans les pièces

chorales. Il propose une lecture chrétienne de l'épisode, mais qui rend le pathos du récit par des nuances lyriques soulignant les sentiments des deux personnages. Le *Sacrificium Abrahae*, motet dramatique de son élève Marc-Antoine Charpentier (1681) suit une esthétique semblable. Exécutées lors de cérémonies religieuses marquant les moments importants de l'année liturgique, de telles œuvres paraphrasent librement le texte sacré, p. tenir lieu de liturgies de la Parole plus imagées. Soulignant le geste révélateur ou l'attitude significative (chez Charpentier, un long silence d'une mesure interrompt soudain la mélodie comme pour montrer le bras qu'Abraham refuse d'abaisser sur son fils, laissant l'auditeur plongé dans une attente angoissante), elles rapprochaient les récits bibliques des préoccupations des fidèles.

Au 20e s.

1-19 Igor Stravinski utilise le texte massorétique de Gn 22,1-19 pour *Abraham et Isaac* (1963), ballade sacrée pour baryton et orchestre de chambre. Dans cette œuvre, qui est un exemple de musique sérielle dodécaphonique, il réussit brillamment à prendre l'hébreu biblique comme base d'une composition musicale. Il offre son travail au peuple d'Israël en signe de gratitude.

Benjamin Britten, *War Requiem* (1962), Offertoire : au milieu de la prière que Dieu fasse passer les trépassés de la mort à la vie comme il avait promis à Abraham et à sa descendance, figure le poème de Wilfred Owen (1893-1918) « The Parable of the Old Man and the Young », où Abraham, au lieu d'écouter la voix de l'ange, « tua son fils, Et la moitié de la descendance de l'Europe l'un après l'autre. »

- Dans la musique populaire récente l'épisode a été l'occasion de considérer la nature de Dieu : Bob Dylan, « Highway 61 Revisited » (Folk, 1965) ; les relations entre Isaac et ses parents, aussi le sacrifice des jeunes au temps de guerre ; Leonard Cohen, « Story of Isaac » (Folk, 1969) ; les actions violentes commises au nom de Dieu : Joan Baez, « Abraham and Isaac » (Folk, 1992).

Lévitique



Constitution du texte

Canonicité et importance traditionnelle

Troisième livre de la Tora, le Lévitique (de *Leuitikon biblion*, titre donné par les traducteurs de la Septante) ne doit certainement pas son appellation à la présence plus que fugitive des lévites en son sein (seulement 4 occurrences en Lv 25,32-33 contre 59 dans le livre des Nombres), mais plutôt à son contenu compris comme un « enseignement sacerdotal » détaillant les droits et les devoirs des prêtres, fils d'Aaron de la tribu de Lévi. D'ailleurs, si le titre hébraïque — conformément à la coutume de reprendre le premier mot de chaque livre — va dans un tout autre sens (*wayyiqrāʾ*: « et il appela »), la tradition juive connaît pourtant une dénomination qui rejoint l'intention du titre grec : *seper tôrat hakkôhānîm*, « le livre de l'instruction des prêtres ».

Comme le reste du Pentateuque, il a été traduit en grec à Alexandrie au 3e ou au 2e s. av. J.-C. Cette traduction, conservée dans de grands manuscrits du 4e s., a de menus contacts avec la version samaritaine du Pentateuque hébreu, avec des fragments de Qumrân et avec la paraphrase de Flavius Josèphe, mais le sens n'est guère affecté. Sauf la Vulgate, les traductions anciennes (arménien, syriaque, etc.) ont été faites d'après le grec.

Sauf le chapitre 19, qui traite ensemble de la sainteté et de la relation à autrui, ce livre très rituel a été peu commenté par les Pères, qui s'en sont tenus à l'épître aux Hébreux.

Interprétation

Le Lévitique dans le Pentateuque

Selon la trame narrative en effet, après leur sortie d'Égypte (Ex 14) et depuis Ex 19,1 les fils d'Israël ont atteint le désert du Sinaï et campent au pied de la montagne sur laquelle Dieu va proposer et conclure son alliance. Le peuple ne quittera cet endroit, pour reprendre sa marche vers la terre promise, qu'en Nb 10,11-28, soit environ douze mois après leur arrivée. Cet ensemble, délimité par son unité de lieu et de temps, représente environ un tiers (1997 v.) du Pentateuque (5845 v.). La suite du livre des Nombres racontera le périlleux périple des fils d'Israël jusqu'aux plaines de Moab (Nb 36,12) tandis que le Deutéronome, tout entier situé « au-delà du Jourdain » dans ces mêmes plaines de Moab (Dt 1,5), transmettra les dernières instructions de Moïse préparatoires à l'entrée en Canaan. Entre Gn-Ex et Nb-Dt, le Lévitique occupe donc une position centrale.

Juste avant, au dernier chapitre de l'Exode, une étape remarquable est franchie : Dieu investit, par la nuée et par sa gloire, le sanctuaire portable du désert tout juste achevé (voir Ex 40,33-35). Cette étape est notamment signalée par le changement du lieu d'émission de la parole divine : alors qu'en Exode, Dieu parle depuis la montagne (Ex 19,3 ; 31,18), à partir de Lv 1,1, Dieu s'adresse à Moïse depuis la tente du Rendez-vous.

Le cadre (la demeure) ayant été planté, le désir de Dieu peut enfin se réaliser : résider au milieu de son peuple (cf. Ex 25,8). Mais cette présence du Seigneur au milieu d'un peuple pécheur n'est pas sans conséquences ni dangers. Elle requiert une réorganisation de toute l'existence individuelle et collective, désormais mesurée à l'aune des exigences de pureté et de sainteté et elle entraîne aussitôt des devoirs cultuels et moraux.

Le Lévitique et le début des Nombres détaillent les règles de fonctionnement et les conditions de permanence de ce sanctuaire : comment, quand on est un peuple pécheur (point de vue moral), servir adéquatement un Dieu trois fois saint qui s'est rendu si proche ?

Comment vivre cette proximité et se comporter pour éviter qu'une accumulation d'impuretés (point de vue cultuel) ne provoque l'exil de Dieu ? Les rites de l'Expiation (*Kippour*, Lv 16) agrègent aux fautes proprement rituelles le péché proprement dit, ce qui permet d'annuler le tout par transfert sur le bouc émissaire. Cependant, une conscience vive de culpabilité transmise subsiste, ce qu'indique le refrain (que refuse Ez 18,1-4) : « Nos pères ont péché (et nous en portons le poids) ».

Cette tora sacerdotale se situe au cœur de ce qu'on a pris l'habitude d'appeler la « péricope du Sinaï » (Ex 19,1-Nb 10,11), elle-même au centre du Pentateuque. Le Lévitique est donc au centre du centre de la Tora. Les scribes établissent mathématiquement cette centralité : *Qidd.* 30a trouve le milieu de la Tora *selon le nombre de versets* : en Lv 13,33 ; *selon le nombre de mots* : en Lv 10,16 ; *selon le nombre de lettres* : en Lv 11,42. En outre, les rabbins s'efforcent d'en tirer un enseignement. Ainsi la césure entre les mots *dārōš* et *dāraš* (Lv 10,16) enseigne que l'accès au sens de la Tora dépend d'une lecture-recherche (*midrash*) incessante ; on ne doit jamais cesser de la scruter et d'y rechercher des significations plus profondes. De même, le *waw* allongé de *gāḥôn* (« ventre » ; Lv 11,42) renvoie à Gn 3,14 (seule autre occurrence de ce mot dans la Bible) et invite le lecteur à se rappeler et à se méfier du serpent du paradis (« Parce que tu as fait cela… sur ton *ventre* tu iras »).

Plan d'ensemble et portée du livre

Sur son versant cultuel, l'activité d'un sanctuaire requiert deux éléments : un système sacrificiel et un corps de fonctionnaires accrédités pour le desservir.

- Les dix premiers chapitres du livre mettent en place ces deux réalités indispensables : *Tora des sacrifices* : Lv 1-7 ; *investiture et liturgie inaugurale* : Lv 8-10.

Certes, le chapitre 10, avec la bévue de Nadab et Abihu (les propres fils du grand-prêtre) au beau milieu d'une célébration grandiose, montre déjà, par son issue funeste, les exigences qu'entraîne la proximité de Dieu et les difficultés que l'on rencontre pour se conformer aux demandes divines en matière d'offrandes. Cependant, non seulement le clergé, mais l'ensemble du peuple doit régler sa conduite sur l'habitation divine.

- Les préceptes cérémoniaux ne sont pas seuls en jeu, mais aussi les questions de pureté : *Tora de pureté* : Lv 11-15.
- Est encore plus nécessaire la vocation à la sainteté : *Code de sainteté* : Lv 17-26.
- Le chapitre 26, *liste de bénédictions et de malédictions* (cf. Dt 28) énonçant la sanction de l'obéissance ou de la désobéissance (Lv 26,14-45) aux lois énoncées correspond à ce qui clôture habituellement les traités d'alliance.

Mais le Lévitique ne s'achève pas sur une menace : il se referme comme il s'était ouvert, sur des questions de consécrations volontaires :

- Lv 27 : *vœux et rachats.*

Souvent considéré comme un appendice, ce dernier chapitre rappelle utilement que l'ensemble des lois s'inscrit sur l'arrière-fond d'une bonté originelle et sur la reconnaissance d'un Dieu qui désire donner à l'homme les moyens d'entrer en relation avec lui.

En désignant l'amour du prochain (Lv 19,17-18) comme accomplissement de la loi (Mt 22,39 // ; Rm 13,9 ; Ga 5,14 ; Jc 2,8) ou en relisant *Kippour* (Lv 16) dans une lumière christologique faisant de Jésus-Christ l'unique médiateur et le grand-prêtre parfait (He), le NT reste dans la même logique. Notre péricope trouve d'ailleurs de nombreux échos dans l'histoire des arts visuels, à travers les représentations de la présentation de l'enfant Jésus au Temple ou la Purification de la Sainte Vierge. Particulièrement célèbres sont ainsi les toiles de Hans Memling, *La Présentation de Jésus au Temple* (1463, National Gallery, Washington) et de Rembrandt, *La Présentation de Jésus au Temple* (1628, Kunsthalle, Hambourg).

Authenticité, date et destinataires

Le livre n'offre aucun élément direct pour apprécier la géographie ou l'histoire, ni même la configuration exacte du sanctuaire.

On ignore tout des circonstances de composition de Lv. L'unique indice disponible est la proclamation de la Loi de Moïse par Esdras aux rapatriés d'Exil (Ne 8), qui apparemment en ignoraient tout, à la suite de quoi ils célèbrent une fête des Tentes qui rappelle Lv 23,39-43 telle qu'on n'en avait pas vu « depuis les jours de Josué fils de Nûn ». L'événement est situé

sous un roi perse Artaxerxès, mais le récit est constellé de difficultés chronologiques. L'attribution traditionnelle au Babylonien Esdras ou à ses successeurs du corpus sacerdotal doit être considérée comme très douteuse.

Présentation de la péricope

Treizième des trente-six discours divins (v.1 : « Et le Seigneur parla à Moïse disant… ») qui composent Lv, ce bref chapitre fait partie de la « Tora de pureté » (11-15) et traite des rites de purification et des procédures qu'une mère doit accomplir après la mise au monde d'un enfant. Même si la naissance du garçon est l'occasion de rappeler le commandement de la circoncision (v.3), ces rites, contrairement à d'autres cultures (égyptienne, hittite…), ne concernent, en fait, que la mère ; leur exécution conditionne ultimement l'accès de cette dernière au sanctuaire. La mère est le sujet principal des actions à accomplir et le prêtre est nommé à deux reprises comme récipiendaire des sacrifices que celle-ci doit offrir, tandis que le père est totalement absent du tableau.

La question de la pureté

Pour une conscience moderne, ce texte provoque au moins deux réactions : pourquoi la naissance génère-t-elle une impureté ? Pourquoi une telle disparité entre la naissance d'un garçon et celle d'une fille ? Tout au long des siècles, ces questions, en fait, n'ont pas cessé d'intriguer la sagacité des commentateurs juifs et chrétiens.

Sans pouvoir, dans cette introduction générale, présenter en détail le concept d'impureté du Lévitique, il faut au moins poser quelques balises.

1) Les catégories saint/profane et pur/impur forment système, c'est-à-dire qu'elles sont interdépendantes et articulées l'une à l'autre. Un objet (ou une personne) peut être à la fois saint et pur, profane et pur ou profane et impur. Une seule combinaison est inconcevable : être à la fois saint et impur.
2) La sainteté et l'impureté sont des valeurs dynamiques qui cherchent à étendre leur influence, un peu à la manière d'un gaz qui se dilate. C'est pourquoi on parle parfois de l'impureté comme d'un miasme. À l'opposé, le pur et le profane, catégories secondaires et relatives aux précédentes (la pureté est l'absence d'impureté ; le profane, le défaut de sainteté) sont statiques, c'est-à-dire non contagieux.
3) Les frontières entre catégories opposées sont poreuses et il est possible de passer d'un statut à un autre. Ce qui est saint peut devenir profane soit légitimement (dé-sanctification, c'est-à-dire rachat d'un objet consacré pour le soustraire au domaine divin et lui rendre son usage profane), soit illégitimement (profanation, c'est-à-dire atteinte à la sainteté divine), comme le profane peut devenir saint (consécration, par exemple, d'un animal pour le sacrifice). Semblablement, le pur peut devenir impur (souillure volontaire ou accidentelle) et l'impur peut devenir pur (processus de purification). Le problème n'est donc pas tant le passage d'un état à un autre, mais plutôt la manière et les circonstances dans lesquelles ce passage s'effectue. Un homme atteint de certaines affections cutanées (Lv 13) ou une femme accouchée (Lv 12) deviennent impurs, mais cela n'a ni connotation morale ni portée réprobatrice. La seule chose qui est grave, et relève de leur responsabilité, est de ne pas accomplir rapidement les rites purificatoires prescrits, car l'impureté laissée à elle-même s'amplifie, se renforce et finit par constituer un danger pour le sanctuaire lui-même (Lv 15,31), le Dieu saint ne pouvant habiter au milieu des impuretés. Par contre, un homme qui blasphème (Lv 24,10-23) ou qui livre, par le feu, son enfant à Molek (Lv 18,21 ; 20,2-3) ne peut invoquer l'excuse de l'ignorance et, ayant profané sciemment et volontairement la sainteté du nom divin, encourt la peine de mort.

Lv 12,1-8

Propositions de lecture

c.12 ***Structure*** Malgré une apparence composite **pro8*, le discours est soigneusement composé. Hors introduction, il est divisé en deux parties bien distinctes (I : 12,2aβ-5 : Durée de l'impureté de la mère pour une naissance ; II : 12,6-8 : Rituel sacrificiel en fin de période d'impureté), chacune d'elles constituant un chiasme (**pro c.12*) : v.2-5, le calendrier de la purification (naissance d'un garçon ; naissance d'une fille) ; v.6-8, l'offrande d'un sacrifice (situation standard ; cas du pauvre).
c.12 ***Sujet*** Lv 12 décrit les principaux rites de naissance considérés surtout du point de vue de la femme qui vient d'accoucher (mise en quarantaine plus ou moins prolongée selon le sexe du nouveau-né et offrande d'un sacrifice à la fin de la période). Le processus purificatoire de la parturiente s'accomplit en deux étapes. Durant la première (7 ou 14 jours), assimilée à la période d'impureté menstruelle (v.2b et 5a), la mère est interdite de tout contact direct ou indirect avec autrui sous peine de transmettre son impureté (cf. Lv 15,19-24). Durant la seconde phase, plus longue (33 ou 66 jours), mais moins restrictive, elle ne peut s'approcher des choses saintes (sacrifice de communion, prébendes sacerdotales…) et notamment du sanctuaire (v.4b).
Ce chapitre permet de comprendre les rites entourant la naissance de Jésus (cf. Lc 2,22-24, **mil c.12*), et les Pères y découvrent même de prophétiques allusions à la conception virginale de Jésus (**chr1-2*) et à son mystère pascal (**chr3a*).

Texte

Procédés littéraires

c. 12 ***Construction : double chiasme*** *I. 12,2aβ-5 Durée de l'impureté de la mère pour une naissance* : {A. Un garçon (2aβ-4a) [B. Conséquences de l'état d'impureté dans le cas d'un garçon et d'une fille : interdiction d'approcher les *sancta* (4b)] A'. Une fille (5)} ; II. *12,6-8 Rituel sacrificiel en fin de période d'impureté* : {C. Cas standard (6-7a) [D. Souscription récapitulative dans le cas d'un garçon comme d'une fille (7b)] C'. Cas particulier du pauvre (8)}
1s Et le Seigneur parla à Moïse disant : Parle aux fils d'Israël disant ***Répétition*** Formule double introduisant le treizième discours divin du Lv (introduction strictement identique en 4,1s ; 7,22s.28s ; 23,23s.33s). Ici, bien qu'il soit encore question de problèmes de pureté, Dieu ne s'adresse plus qu'à Moïse et non pas à Moïse et Aaron comme dans le discours précédent ou dans le discours suivant (cf. 11,1 ; 13,1).

Contextes

Milieux de vie

c.12 ***Rites autour de la naissance*** Ces rituels autour de la naissance ont un fondement anthropologique et appartiennent au patrimoine commun à toutes les civilisations (voir, par exemple, l'amphidromie dans la Grèce antique, cérémonie marquant, cinq jours après la naissance, la reconnaissance du nouveau-né par son père : celui-ci faisait le tour du foyer, présentant l'enfant à Hestia). De même, l'idée d'impureté de la parturiente et la disparité des périodes purificatoires pour la naissance d'un garçon ou d'une fille sont universelles. Pour l'Antiquité, la comparaison la plus féconde s'établit entre la culture israélite et la culture hittite. Le rituel hittite est cependant plus compliqué et intègre de forts éléments magiques absents de la législation israélite. La valeur conférée au sang qui motive et justifie la plupart des prescriptions bibliques est un bien propre d'Israël.

> 1 Et le Seigneur parla à Moïse disant

Textes anciens

c.12 ***et le rituel hittite*** Dans le rituel hittite, de la cité de Kizzuwatna, intitulé « Quand une femme conçoit » (KBo XVII 65 [= CTH 489.A], l. 26-36), la période d'impureté est également plus longue pour la naissance d'une fille que pour celle d'un garçon : « Mais quand [la femme] donne naissance, et tandis que le septième jour (après la naissance) est arrivé, ils accomplissent l'offrande du nouveau-né […] c[e] septième jour. De plus, s[i] [un garçon est n]é, quel que soit le mois où il est né - si [un jour ou] trois [j]ours [… ?] restent – [alors à partir de c]e mois ils décomptent. Et quand [le troisième mois arrive], [alors le] garçon avec *kunzigannahït* ils purifient. Car [les voyants sont] experts avec le *kunzigannahït*, [et ceci à…il]s offrent. Mais [si] une fille est née, [alors] à partir de ce mois ils décomptent. [Mais] quand [le quatrième] mois [ar]rive, alors la fille avec *kunzigannahït* [ils] pu[ri]fient. »

Réception

Tradition juive

1-2 Et le Seigneur parla à Moise… Quand une femme produira semence Début de la parasha *Tazria* (Lv 12,1-13,59) dans le cycle de lecture annuelle de la Tora (haftara correspondante : 2R 4,42-5,19). Selon la classification rabbinique (Maïmonide, *Sefer Ha-Mitzvot* ; Rabbi Aaron HaLevi, *Sefer Ha-hinnoukh*), cette parasha contient 5 commandements positifs et 2 interdictions, soit 7 des 613 prescriptions de la loi juive.

Tradition chrétienne

1-2 Le Seigneur parla à Moïse… Quand une femme produira semence et enfantera un garçon ***Prophétie de la conception virginale de Jésus***, suivant G **com2*, plusieurs auteurs anciens s'interrogent sur l'apparente redondance de ces premiers versets (une femme peut-elle enfanter sans avoir reçu une semence ?) et concluent que la répétition n'est pas superflue car elle annonce Marie, celle qui a conçu sans semence :

- Origène, *Hom. Lv* 8,2 : « Il y a une exception mystérieuse qui met à part du reste des femmes la seule Marie, dont l'enfantement ne provint pas de la réception d'une semence, mais de la présence 'du Saint-Esprit et de la puissance du Très-Haut' ».
- Rupert de Deutz, *Trin.*, PL 167, 802, va dans le même sens : « L'Esprit prophétique a religieusement précisé la loi, en disant : 'Si après avoir reçu la semence, elle enfante…' D'avance, il voyait qu'il y aurait une femme qui, dans l'avenir, enfanterait sans avoir reçu la semence. Autrement, il n'aurait pas donné cette précision. Donc une seule femme, la seule et unique Mère du Christ Fils de Dieu, fut parfaitement libre de la nécessité de la loi ; et cependant, par un mouvement spontané d'humilité, elle se soumit à la loi, ce qui est tout à sa louange ».

~ Théologie ~

c.12 ***Théologie biblique: Pureté et sainteté entre éthique et rite*** L'impureté de la parturiente n'a aucun caractère moral: tout tourne autour des dichotomies pur/impur et saint/profane. Pour les auteurs de Lv, le sang c'est la vie (voir 17,10-11) et la vie appartient à Dieu. Toute perte de sang — ce qui est le cas pour l'accouchement comme pour les menstrues (15,19-30) — entraîne une perte de vitalité qui, non maîtrisée, conduit à la mort et, contredisant en quelque sorte le dynamisme de vie du Dieu créateur, provoque l'impureté. L'impureté s'oppose donc à la sainteté comme la mort à la vie. Et c'est ce conflit — compte tenu de l'exigence faite au peuple d'être saint (19,2) pour que le Dieu saint puisse résider en son sein — qui commande un processus de purification.

c.12 ***Anthropologie théologique: Inégalité entre naissances masculine et féminine, entre patriarcalisme et compassion*** Si la structure du discours reflète une certaine cohérence conceptuelle, on peut supposer que l'ordre dans lequel les sujets sont traités et la manière dont ils sont introduits ne doivent rien au hasard, mais sont eux-mêmes significatifs. En commençant par la fin du texte, il est clair que l'offrande réduite de deux oiseaux (introduite par «et si») est une mesure de compassion pour les plus pauvres, tandis que le sacrifice d'une tête de bétail correspond à la situation normale et souhaitée. Si cette logique prévaut aussi pour l'organisation de la première partie (v.2-5), on peut en conclure que la naissance d'un garçon, dans une société où le fils transmet le nom et assure la continuité du clan, représente la situation normale et souhaitée tandis que le cas d'une fille (introduit par «et si»), jugée plus démunie ou moins appréciée, nécessite des mesures de protection et de compassion supplémentaires: d'où le double temps accordé à la mère pour assurer le processus de purification et nouer avec son nouveau-né des liens qui, sans cela, risqueraient de se défaire.

~ Liturgie ~

c. 12 ***et fêtes de la Présentation de Jésus au Temple et de la purification de la sainte Vierge*** La pratique juive n'a pas été la seule à être influencée par la législation vétérotestamentaire **jui4*. L'idée que la parturiente était impure et devait se rendre au sanctuaire après la naissance pour sa purification est aussi passée dans l'Église orientale, puis dans celle d'Occident. Et cela d'autant mieux que Marie accomplissant les préceptes de la loi (Lc 2,22ss) offrait un modèle parfait à toutes les mères chrétiennes. La fête de la présentation de Jésus au Temple, 40 jours après Noël (2 février), célèbre (depuis 386 en Orient) ces événements et devient en Occident, à partir du 8e s., la fête de la présentation de Jésus et de la purification de Sainte Marie. Dans le calendrier du *Livre de prière commune* de l'Église anglicane, autorisée en 1662, la fête du 2 février est appelée «La Purification de la B.V. Marie».

c. 12 ***et célébration des relevailles*** À cette même période, et bien qu'aucune loi de l'Église n'ait jamais prescrit une telle démarche ou n'ait jamais interdit à une femme d'entrer dans une église aussitôt après l'accouchement, apparaissent les premiers formulaires de cérémonie de «relevailles» (*Ordo ad purificandam mulierem*; *Introductio mulieris post partum in ecclesiam*). Cette pratique s'est maintenue jusqu'à Vatican II, mais à partir de 1614 et du *Rituale Romanum* (tit. VIII, chap. 6) publié par le pape Paul V, la dimension de purification a laissé la place, au moins dans les textes officiels, à celle de bénédiction (*Benedictio mulieris post partum*). Le *Livre de prière commune* de l'Église anglicane, propose un rite d'«Action de grâces d'une femme après son accouchement».

De nos jours une nouvelle accouchée juive, en plus des lois habituelles de *niddah *voc2d*, se contentera de s'immerger dans un bain rituel à l'issue de la période d'impureté rituelle; une mère catholique, surtout si elle n'a pu prendre part au baptême de son enfant, pourra s'associer à une cérémonie telle que le nouveau livre des bénédictions (1984) le propose (*Ordo benedictionis mulieris post partum*).

2 Parle aux fils d'Israël disant
Quand une femme produira semence
G Sam V *aura été ensemencée*
et enfantera un garçon
Alors elle sera impure sept jours
Comme aux jours de la souillure
G *l'isolement* de son
indisposition, elle sera impure.
3 Et au huitième jour sera circoncise
G *elle fera circoncire* la chair
du prépuce de l'enfant.
4 Et trente-trois jours elle demeurera
dans le sang de pureté
G *en son sang impur.*
À rien de saint elle ne touchera
Et au sanctuaire elle ne viendra jusqu'à ce que
soient accomplis les jours de sa purification.
5 Mais si elle enfante une fille alors elle sera
impure deux semaines
G *deux fois sept jours*
Comme lors de sa souillure
Et soixante-six jours elle demeurera au sang
de pureté.

Texte

Vocabulaire

2d la souillure de son indisposition La locution euphémique *niddat dwōtāh* désigne les règles de la femme. Le premier terme (*niddâ*, nom donné à un des traités de la Mishna légiférant sur le statut de la menstrue) dérive d'une racine (*ndh* ou *ndd*) signifiant *faire partir, expulser* et se rapporte, en premier lieu, à l'élimination du sang menstruel avant de désigner l'impureté en général (2Ch 29,5). Le second terme (racine *dwh*) renvoie à la situation de la femme et connote l'idée de faiblesse, d'indisposition, de maladie (cf. akk. *dawû* et oug. *dwy*).
4a elle demeurera Racine *yšb* dans le sens de *rester, demeurer* (Gn 13,18; 24,55; Dt 1,46) **jui4a*.
4a.5c dans le sang de pureté *Bidmé ṭohŏrâ* est un idiomatisme décrivant le nouvel état de la parturiente qui peut encore avoir des pertes de sang (*lochia blanca* opposée à *lochia rubra* des premiers jours) pendant plusieurs semaines, mais qui n'est plus impure comme lors de la période de sept (ou quatorze) jours suivant immédiatement l'accouchement. Dès lors, l'isolement total n'est plus requis (voir 15,19s), mais seulement l'éloignement des choses consacrées.
5b sa souillure Cf. v.2, mais ici l'expression est un peu différente (absence de «aux jours de») pour une raison évidente: dans le cas de la naissance d'une fille, la comparaison avec la période des règles ne porte plus sur la durée, mais uniquement sur les conséquences. Pour la même raison sans doute, le rédacteur ne mentionne plus l'indisposition.

Grammaire

4a dans le sang Litt. *dans les sangs*: le pl. *damim* s'applique toujours en hébreu à l'idée du sang versé, qu'il s'agisse d'une blessure (cf. *'îš dāmîm*, «homme de sang», c-à-d «homme qui verse le sang, criminel») ou des règles de la femme.
4c purification Distinguer, comme le signale déjà Rachi, *ṭohŏrâh* («pureté»; cf. Ne 12,45), nom fém. dérivé de la racine *thr *voc4a.5c* au début du verset, de *ṭohŏrâh* («sa purification»; nom masc. *ṭōhar* construit avec un suffixe pronominal 3e fém. sg). Idem, v.5-6 **jui4a*.
5a.8a mais si.et si *wᵉ'im* introduit le cas secondaire (naissance d'une fille au v.5; offrande du pauvre au v.8).

Procédés littéraires

2b Quand une femme ***Formule juridique stéréotypée*** *'iššâ kî*. Dans la plupart des lois, la conjonction *kî* introduit le cas principal (ici, la naissance d'un garçon).

Contextes

Milieux de vie

2b produira semence ***Embryologies antiques*** racine *zr'* au *hiphil* (factitif). Appliqué à la fécondation humaine, ce verbe est rare (un seul autre exemple: Nb 5,28). Le mode factitif ne se rencontre ailleurs dans l'AT qu'en Gn 1,11-12. La différence entre M et certaines versions (G, Sam) qui lisent un passif pourrait trahir des conceptions embryologiques divergentes, le premier soutenant la théorie hippocratique (l'homme et la femme produisent chacun une semence), les secondes se rattachant plutôt à la théorie aristotélicienne (la semence masculine est l'unique principe prolifique, la femme étant un réceptacle passif) **jui2b*.
3a circoncision Attestée dans les civilisations environnantes (voir Jr 9,25) comme rite pubertaire et préparatoire au mariage, la circoncision devient en Israël un rite de la prime enfance et le signe, par l'intégration au peuple qu'elle opère, de l'entrée dans l'alliance avec son Dieu.

Réception

Comparaison des versions

2b produira semence / aura été ensemencée M a *tazrîa'* (*hiphil*): «produira semence» (seules autres occurrences en Gn 1,11-12); G (*spermatisthêᵢ*), Sam, V (*suscepto semine*) ont lu *tizzāra'* (*niphal*, mode passif): «aura été ensemencée».
4a dans le sang de pureté / en son sang impur / dans le sang de sa purification M a *bidmé ṭohŏrâ* («dans le sang de pureté»); G a *en haimati akathartôᵢ autês* («en son sang impur»), essayant ainsi de résoudre le paradoxe apparent de l'expression hébraïque qui parle de pureté tout en prescrivant de garder distance vis-à-vis des choses saintes; V a *in sanguine purificationis suæ* («dans le sang de sa purification»).

Littérature péri-testamentaire

2.5 Quand une femme enfantera…alors elle sera impure 11Q19 (11QTempleᵃ) XLVIII,10-17: «Vous ne souillerez pas votre terre… Dans chaque ville vous aménagerez des endroits pour ceux qui sont atteints de lèpre, d'une affection semblable ou de teigne, et ceux-là ne pénétreront pas dans vos villes pour les souiller. Et aussi pour ceux qui sont atteints d'écoulement et pour les femmes qui sont rendues impures par leur indisposition ou par leurs couches».
2.5 Quand une femme enfantera…alors elle sera impure ***Jub.*** 3,8-14 Fidèle à son principe de placer l'origine de certaines prescriptions mosaïques dans la protohistoire ce livre fonde les lois

¶ 2 impureté de la menstrue
Lv 15,19.33 ; 18,19 ; Ez 18,6 ; 22,10 ; 36,17

¶ 3 circoncision au 8e jour
Gn 17,10-14 ; 21,4 ; Lc 1,59 ; 2,21 ; Ac 7,8 ; Ph 3,5

¶ 4b présentation de Jésus au Temple
Lc 2,22

de la parturiente dans le récit de la création lui-même et sur la création d'Adam et Ève plus particulièrement (Gn 1-3) : « C'est pendant la première semaine qu'Adam fut créé ainsi que la côte, sa femme ; c'est la deuxième semaine qu'Il (Dieu) la lui montra. C'est pourquoi il a été ordonné de garder (les femmes) dans leur impureté une semaine pour un garçon et deux semaines pour une fille. Après qu'Adam eut passé quarante jours sur la terre où il avait été créé, nous l'avons fait entrer dans le jardin d'Éden pour qu'il le cultive et le garde. Mais sa femme, on la fit entrer le quatre-vingtième jour […]. C'est pour cela qu'est inscrit sur les tables célestes le commandement concernant la parturiente : si elle a mis au monde un garçon […] ; pour une fille […]. Quand elle eut accompli ces quatre-vingt jours, nous l'avons fait entrer dans le jardin d'Éden, car il est plus sacré que toute terre, et tout arbre qui y est planté est sacré. C'est pourquoi a été instituée la règle de ces jours pour celle qui met au monde un garçon ou une fille : elle ne doit toucher à rien de sacré, ni entrer dans le sanctuaire jusqu'à ce que soit accompli le temps (prévu) pour un garçon ou pour une fille. Telles sont la loi et la prescription écrites pour Israël. Qu'on les observe tout le temps ».
Des échos de cette lecture se retrouvent en 4Q265 (frag. 7, col. 2, 11-17).

~ Tradition juive ~

2b Quand une femme produira semence Sur les conceptions embryologiques des rabbins, voir *b.Nid.* 31a-b, *Ber.* 60a, *Ned.* 20a, NAHMANIDE sur Gn 2,18 et Lv 12,2. Ce dernier s'inspire d'Aristote (*Gen. An.*) ou de Galien (*Sem.*).
4a Et trente-trois jours elle demeurera RACHI (*ad locum* : « Il n'y a le mot *tesheb* dans la Tora que pour signifier *rester* comme : vous êtes restés à Kadesh (Dt 1,46) et il resta dans les plaines de Mambré (Gn 13,18) » **voc4*.
4a dans le sang de pureté Contre la position rigoureuse des Karaïtes, des Samaritains ou des Falashas, la plupart des rabbins, s'appuyant sur la lettre de la loi et notamment la différence de vocalisation de la racine *thr* entre le début et la fin du verset **voc4 *gra4*, considèrent que le « sang de pureté », comme son nom l'indique, ne rend pas impur et donc ne contraint pas la femme à l'isolement et à l'abstinence sexuelle (voir NAHMANIDE, *Peroush al ha-Torah* sur Lv 12,4). Malgré cela, depuis l'époque talmudique, certaines législations et coutumes n'ont cessé de gagner en rigueur et on a pris l'habitude de considérer comme impur le flux sanguin, même pendant les 33 ou 66 « jours de pureté » (*Sefer Ha-hinnoukh*, 166). De plus, bien que la loi de Lv 12 soit relative à l'existence du sanctuaire, cela a conduit la tradition juive (puis chrétienne) à interdire aux femmes de participer à certains actes cultuels et d'aller à la synagogue (ou à l'église **lit c.12*) pendant leurs périodes de règles ou après un accouchement.
4b à rien de saint elle ne touchera La majorité des rabbins comprennent cette défense de « toucher » comme un simple interdit de consommation (*b.Yebam.* 75a, *Mak.* 14b, Rachi, etc.).

~ Tradition chrétienne ~

2-8 ***Impureté de la mère ou du nouveau-né?*** ORIGÈNE, cherchant prudemment à comprendre les raisons de l'impureté de la parturiente (« Pour moi, en de telles matières, je n'ose rien dire ») en vient à parler de l'impureté du nouveau-né et de la nécessité du baptême (*Hom. Lv* 8,3-4).
3a Et au huitième jour sera circoncise la chair du prépuce de l'enfant ***Interprétation christologique pascale*** AUGUSTIN, *Serm.* 169,3, puis BÈDE, *Hom. 18*, mettent ce huitième jour en rapport avec le jour de la résurrection du Christ : « Ce n'est certainement pas sans raison que le commandement a été donné de circoncire le garçon le huitième jour ; ce ne peut être qu'à cause du rocher, de la pierre (voir Jos 5,2) avec laquelle nous avons été circoncis, à savoir le Christ. Mais alors pourquoi le huitième jour ? Parce que dans une semaine de sept jours, le premier est le même que le huitième ; une fois que tu as achevé les sept jours, tu retournes au premier. Le septième est fini, le Seigneur est mis au tombeau ; nous revenons au premier, le Seigneur est ressuscité… Le rocher a été rétabli pour nous. Que ceux qui ont été circoncis disent : 'car nous sommes la circoncision' (Ph 3,3) ». Pour l'assimilation de la mort physique à une circoncision totale, voir → *Jésus nouvel Isaac*.

6 Et quand seront accomplis les jours de sa
purification, pour un fils ou pour une fille
Elle apportera au prêtre un agneau d'un an
[G] *sans défaut* en holocauste
Et un petit de colombe ou une tourterelle en
sacrifice de purification [G] *pour le péché*
À l'entrée de la tente du Rendez-vous [V] *et les*
remettra au prêtre
7 Et il le présentera en face du Seigneur et il
[Sam S] *le prêtre*
fera propitiation sur elle
Et elle sera pure
[G] *il la purifiera* de la source de son sang.
Ceci est l'instruction
[G] *la loi* pour celle qui enfante un garçon
ou une fille.
8 Et si sa main ne trouve pas assez
pour se procurer une tête de petit bétail
[G] *pour un agneau*
Alors elle prendra deux tourterelles ou deux
petits de colombes
Un en holocauste et un en sacrifice de
purification [G] *pour le péché*
Et le prêtre fera propitiation sur elle et elle
sera pure.
[G] *purifiée.*

Texte

Vocabulaire

6b holocauste **mil.*

7b source Comme le confirme 20,18, *māqôr* pris au sens figuré, désigne le sexe féminin. À partir de sa signification originelle, il est utilisé comme métaphore pour la femme elle-même (Pr 5,18). En outre, le sang ayant partie liée à la vie (17,10-12), il est sans doute possible de comprendre l'expression « source de son sang » comme renvoyant aussi à une source de vie.

8ab une tête de petit bétail, alors elle prendra On désigne également ainsi le montant de la réparation légale d'un préjudice, le vocabulaire différent du reste du chapitre (« tête de petit bétail », *śeh* au lieu d'« agneau », *kebeś* v.6 et « prendre », *lqḥ* au lieu de « apporter », *bw'* v.6) tend à confirmer que cette loi est un supplément plus tardif **pro8 hyperbate.*

Procédés littéraires

7c ceci est l'instruction pour… ***Formule juridique stéréotypée*** *zō't tôrat* : locution qui se retrouve à treize reprises en Lv pour introduire (6,2.7.18 ; 7,1.11 ; 14,2) et/ou pour conclure (11,46 ; 12,7 ; 13,59 ; 14,32.54.57 ; 15,32) une série de prescriptions sur un sujet donné et dont le respect et la mise en œuvre incombent particulièrement à la responsabilité des prêtres.

8a Et si sa main ne trouve pas assez pour ***Refrain*** Expression comparable en 5,7 ; 25,26.28.

8 ***Hyperbate narrative?*** Ce v. adaptant le rite au cas de la femme pauvre vient, de manière surprenante, après la formule conclusive du v.7b (« Ceci est l'instruction… »). Pour cette raison, ce verset final est souvent considéré comme une addition plus tardive **voc8*. Une fois la structure rhétorique de l'ensemble mise en lumière, cependant **pro c.12*, on découvre qu'il participe bien à la cohérence du discours : il n'est pas exceptionnel qu'en Lv un discours divin s'achève, comme ici, par une mesure concernant les pauvres : voir 5,7-13 ; 14,21-32 ; 23,22.

8 ***Parallèle*** Ce verset établit un parallèle avec les v.6-7a (sacrifice/propitiation/déclaration de pureté), renforce la portée du discours **voc8* et permet, peut-être, de résoudre l'énigme de la disparité des périodes d'impureté, entre garçon (v.2-4 : 7+33 jours) et fille (v.5 : 14+66 jours).

Contextes

Milieux de vie

6b holocauste ***Sacrifices et rites de purification*** Pour le Lévitique, et pour la conception sacerdotale en général, il y a deux choses qui, s'opposant au dynamisme divin, menacent la sainteté du peuple et mettent sa vie en danger : le péché et l'impureté. Une part non négligeable du système sacrificiel (le *ḥaṭṭā't*, le *'āšām* et le rituel du *yôm hakkippūrîm*) a pour but, dans des situations bien définies de péché et d'impureté, de restaurer une relation à Dieu qui se dégrade et de parer aux funestes conséquences d'une telle dégradation.

- Le *ḥaṭṭā't*, quelle que soit sa fonction exacte, aujourd'hui encore âprement discutée (sacrifice pour le péché, sacrifice de séparation, sacrifice de purification, etc.), est ainsi offert dans des cas d'impureté directe (Lv 12 ; 15 ; pas celles transmises par contact) et dans des cas où un interdit divin a été violé (Lv 4), à condition cependant que cet acte ait été commis par inadvertance ou de manière inconsciente.
- Le *'āšām*, moins fréquent, concerne surtout le sacrilège (profanation, à nouveau involontaire, du domaine divin : Lv 5).
- Quant au rite assez complexe de *yôm hakkippūrîm* (Lv 16), il a pour fonction de purger, une fois l'an, le sanctuaire de toutes les impuretés et de tous les péchés qui auraient échappé, pour une

¶ 6 L'ovin d'un an pour l'holocauste Lv 9,3 ; 23,12.18 ; Nb 6,14 ; 7,87 ; 28,3.11 ; Ez 46,13 • **La colombe ou la tourterelle en sacrifice de purification** Lv 5,7.11 ; 14,22

¶ 7 La source du sang Lv 20,18

¶ 8 La colombe et la tourterelle comme sacrifice des indigents Lv 5,7 ; 14,22 ; Lc 2,24

raison ou pour une autre, aux procédures de remédiations individuelles. Il ne s'agit donc, en aucun cas, d'absoudre n'importe quel péché de manière automatique — les péchés délibérés sont, la plupart du temps, passibles de la peine de « retranchement » —, mais plutôt, de libérer le peuple des conséquences néfastes du péché et de l'impureté et d'éviter ainsi qu'une accumulation trop grande de ces derniers ne provoque in fine l'« exil » de Dieu du milieu de son peuple.

Réception

Comparaison des versions

7a et il le présentera G a simplement *kai prosoisei* (« et il apportera »), sans cod., sans doute pour éviter l'ambiguïté du suffixe masc. sg. de l'hébreu (*w*^{e}*hiqrîbô*) qui pourrait faire croire qu'on ne présente qu'un seul des deux sacrifices du verset précédent.
7a et il fera propitiation G, Sam, S, *Tg. Ps.-J.* rappellent le sujet en ajoutant « le prêtre ». Pour l'ensemble du Lv, G réitère 19 fois cette insertion du mot « prêtre » à un endroit où il est absent de l'hébreu.
7b et elle sera pure G a *kai kathariei autên* (« et il la purifiera »), mais la purification n'est pas une action supplémentaire accomplie par le prêtre ; elle est la conséquence de la propitiation.

Intertextualité biblique

8c deux tourterelles ou deux petits de colombes Offrande pour les pauvres attestée par le NT (présentation de Jésus au Temple : Lc 2,22-24), avec cependant une différence notable : la procédure de purification en Lv ne concerne que la mère seule alors que Luc parle de « leur purification » (*tou katharismou autôn*, v.22), sans préciser le référent du pronom (Marie et Jésus *ou* Marie et Joseph *ou* toute la famille ?).

Tradition juive

6 un sacrifice de purification *b.Nid.* 31b : « Les disciples de R. Siméon bar Yohai interrogèrent leur maître : pourquoi la Tora prescrit-elle à une femme d'apporter un sacrifice après avoir accouché ? Celui-ci répondit : quand une femme accouche, elle jure avec fougue qu'elle n'aura plus de relations avec son mari (tellement elle souffre). La Tora ordonne donc qu'elle apporte un sacrifice. R. Joseph objecte : n'a-t-elle pas agi présomptueusement, dans quel cas, l'absolution du serment dépend de son rejet ? En outre, elle aurait dû apporter un sacrifice prescrit pour un serment (Lv 5,5-6) ! ».

Tradition chrétienne

8a Et si sa main ne trouve pas assez Bède, *Hom. 18* : « Le Seigneur a prescrit dans la loi que ceux qui pouvaient offrent un agneau et une tourterelle ou un pigeon. Mais celui qui n'avait pas les moyens d'offrir un agneau, devait offrir deux tourterelles ou deux jeunes pigeons. Ainsi, le Seigneur, soucieux en toute chose de notre salut, n'a pas seulement daigné devenir homme par égard pour nous, bien qu'il fût Dieu, mais il s'est aussi fait pauvre pour nous, bien qu'il fût riche, de telle manière que par sa pauvreté et son humanité il nous permette de devenir participants de sa richesse et de sa divinité ».

Le livre de Josué



Constitution du texte

Canonicité et importance traditionnelle

La tradition juive n'a jamais douté de la valeur pas plus que de l'autorité du sixième livre de la Bible, appelé *y^ehôšūa'*. « Moïse a reçu la Tora au Sinaï, nous dit la *Michna*, et l'a transmise à Josué, puis Josué aux anciens, puis les anciens aux prophètes, et les prophètes l'ont transmise aux hommes de la grande assemblée » (*'Abot* 1,1). Le Talmud affirme d'ailleurs que ce texte a été rédigé par Josué lui-même, sauf pour 24,29s, qu'il estime être l'œuvre du prêtre Éléazar, fils d'Aaron, ainsi que pour 24,31ss, attribué à Pinhas, fils d'Éléazar (*b.B.Bat.* 14b-15a).

Le texte de Josué est le premier livre de la série intitulée *Premiers prophètes*. D'après le Talmud, « si Israël n'avait pas péché, on ne lui aurait donné que les cinq livres de la *Tora* et le livre de Josué » (*b.Ned.* 22b). Cette affirmation révèle un écart entre la parole donnée à Moïse et les faits relatés dans le livre qui nous occupe. Le livre de Josué constituerait en quelque sorte un accomplissement partiel et éphémère du Pentateuque. Le récit commence en effet par la mention de la première génération du désert. Or, au-delà de leur fidélité au dessein divin, les hommes de cette génération apparaissent marqués par une certaine fragilité (cf. les derniers chapitres du livre : 23,16 ; 24,20). La fin du texte grec souligne d'ailleurs leur faiblesse en reprenant Jg 3,1ss : G-Jos 24,33a-b : « En ce jour-là les enfants d'Israël, prenant l'arche de Dieu, la firent circuler parmi eux et Pinhas devint prêtre à la place d'Éléazar, son père, jusqu'à ce qu'il mourut et fut enterré à Guibea sa ville. Alors les fils d'Israël s'en allèrent chacun dans leur pays. Et les enfants d'Israël vouèrent un culte à Astarté et aux Astarot et aux dieux des nations qui les entouraient. Le Seigneur les livra aux mains d'Eglon, roi de Moab, et les domina durant dix-huit ans ». Cf. *Jg* 3,14.

Dans les listes grecques, en revanche, l'AT n'établit aucune distinction entre la Loi et les Prophètes. Après les cinq premiers livres (*Pentateuchos*), ces listes offrent une séquence qu'ouvre le texte de Jos. Dans la tradition catholique, l'ordre dans cette séquence est le suivant : « Les cinq Livres de Moïse, qui sont, la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome ; Josué, les Juges, Ruth, les quatre Livres des Rois ; les deux des Paralipomènes, le premier d'Esdras et le second, qui s'appelle Néhémie » (Concile de Trente *Quatrième session*, 8 avril 1546). Josué fait donc partie, tout comme les livres qui le précèdent ou qui le suivent, de la narration d'une histoire sainte qui se poursuit sans interruption jusqu'à la venue du Christ, comme en témoignent implicitement les généalogies de Mt et de Lc. Ainsi, dans la lecture chrétienne de la Bible, le livre de *Iêsous huios Navê* ne présente aucune différence particulière de statut : il jouit de la même valeur prophétique que les autres livres de l'AT.

Manuscrits et versions

La tradition textuelle de Jos se trouve essentiellement représentée par les versions hébraïque (M), samaritaine (JS), grecque (G), syriaque (S), araméenne (T) et latine (V). Alors que S et V sont très proches de M, G et JS en diffèrent à la fois par l'ordre, la longueur et le contenu. Pour rendre compte de ces différences, les spécialistes proposent des solutions divergentes. Certains admettent que les traducteurs grecs avaient sous les yeux un modèle hébreu différent de celui de M (probablement plus bref) tandis que d'autres considèrent au contraire que les deux textes se sont développés de façon indépendante à partir d'une source hébraïque commune. La comparaison avec 4Q47-48 (4QJos^{a-b}) n'est pas ici d'un grand secours : si ce fragment présente une grande affinité avec G, il comporte aussi des amplifications qui sont caractéristiques du

texte hébraïque. De tels faits reflètent en dernière analyse l'existence, au sein des milieux de Qumrân, de leçons originales et autonomes.

Quant à JS, il porte le titre de *seper hayyāmîm*. On le désigne conventionnellement sous le nom de « Chronique II » et plusieurs versions sont attestées. Rédigé en hébreu, il offre une forme brève et particulière de Jos. Bien qu'émaillée de gloses juives et musulmanes, cette forme textuelle paraît remarquable en raison de sa brièveté vis-à-vis de M, de l'absence en son sein de discours « deutéronomistes » et de ses contacts frappants avec la tradition textuelle dont témoigne Flavius Josèphe.

Le *targûm yônātān*, appelé aussi « des Prophètes antérieurs », est rédigé en araméen ancien (probablement antérieur à 135 ap. J.-C.) : il offre une version de Jos qui relève de la tradition massorétique. Quand ce texte s'en écarte, c'est pour éviter le risque d'anthropomorphisme vis-à-vis de Dieu et de ses actions.

Interprétation

Genres littéraires

Jos se caractérise par une représentation embellie du passé, conforme à l'esthétique d'une société ancienne : il s'agit de souligner certaines valeurs morales et religieuses. Dans le cadre général de ce que l'on pourrait appeler une épopée sacrée, le livre présente des narrations à caractère cultuel et étiologique, des listes de villes et de frontières tribales ; il offre également quelques récits qu'on pourrait peut-être qualifier de sagas, un fragment de poème ainsi que plusieurs exhortations.

Plan d'ensemble du livre

Le livre est structuré en deux grandes parties que viennent clore trois conclusions successives.

1 – La première partie (c.1-12) débute par un discours de Dieu ordonnant à Josué de traverser le Jourdain pour occuper la terre promise à ses ancêtres. L'envoi d'éclaireurs à Jéricho (c.2) est suivi de la traversée du Jourdain (c.3-4) que viennent compléter trois épisodes : la circoncision du peuple, la célébration de la Pâque et l'apparition du chef de l'armée céleste (c.5). Ces récits manifestent la nouveauté des événements intervenus dans l'histoire d'Israël. Le chapitre 6 relate la victoire de Jéricho. Alors que tout semble aller pour le mieux et qu'on espère conquérir la zone montagneuse centrale du pays survient la défaite de Aï, motivée par le sacrilège de Akân (c.7). Une fois l'ordre rétabli, on s'empare de la ville (c.8). Cette conquête provoquera d'ailleurs la panique des Gabaonites. Ces derniers parviennent cependant à tromper Josué pour avoir la vie sauve mais ils seront condamnés à accomplir le travail des porteurs d'eau et des bûcherons (c.9). Le traité de paix entre Gabaôn et Israël va faire trembler les rois de Jérusalem, d'Hébron, de Yarmut, de Lakish et d'Eglôn, qui vont s'allier contre Josué. C'est au cours de cette campagne qu'intervient l'épisode de l'arrêt du soleil (c.10). L'occupation du sud du pays provoque la panique des rois de Haçor, de Mérom et d'Akšaf ainsi que celle des seigneurs d'autres villes. Ils seront tous finalement vaincus par Josué aux eaux de Mérom (c.11). La première partie se termine sur la présentation de la liste des rois vaincus (c.12).

2 – La deuxième partie (c.13-21) est consacrée au partage du territoire. Comme la précédente, elle commence par un discours de Dieu : le Seigneur demande à Josué de procéder à la distribution de la terre au peuple (13,1-7). On rappelle alors la façon dont Moïse avait distribué le territoire aux tribus de la Transjordanie (13,8-33). Une seconde introduction (14,1-5) va attribuer la tâche du partage « au prêtre Éléazar, à Josué et aux chefs de famille ». Dans les récits suivants, situés à Gilgal, on procède à la répartition des terres des tribus de Juda (14,6-15,63), d'Éphraïm (c.16) et de Manassé (c.17) ; puis, à Silo, intervient le partage du territoire des sept tribus et demie restantes (c.18-19). Le livre énumère ensuite les lieux de refuge (c.20) et les villes lévitiques (21,1-41). La mention de la fidélité de Dieu à ses promesses (21,43ss) vient conclure cette partie.

Josué va finalement congédier les tribus de Ruben, Gad, ainsi que la moitié de la tribu de Manassé (c.22). Il adresse lui-même son discours d'adieux à Israël (c.23) et préside la grande assemblée de Sichem (24,1-28). Le livre se termine sur le récit de la mort de Josué et d'Éléazar (24,29-33).

Hypothèse de lecture

Une théologie de la terre

Le discours divin qui ouvre le récit (1,1-9) signale le commencement d'une nouvelle étape marquée par l'affirmation du don gratuit du Seigneur. À l'instar du « jardin » créé pour le premier couple humain (Gn 2,8-14) et à l'image de la liberté obtenue à la sortie d'Égypte (15,30s), la terre devient à présent le symbole de ce don et, en dernière analyse, le protagoniste muet du récit. Nul mérite ne vient forcer la rétribution ; la fidélité seule dispense ici ses bienfaits.

Au terme de la première partie, « Josué s'est emparé de tout le pays, comme le Seigneur l'avait dit à Moïse » (11,23). En effet, tout ce qui avait été promis à Moïse, puis à Josué s'est enfin accompli. Une fois la terre partagée, le narrateur fait la remarque suivante : « C'est ainsi que le Seigneur donna aux Israélites tout le pays qu'il avait juré de donner à leurs pères (...). De toutes les promesses que le Seigneur avait faites à la maison d'Israël, aucune ne manqua son effet : tout se réalisa. » (21,43ss). L'obtention de la terre devient le signe de la fidélité de Dieu à ses promesses, thème théologique développé tout au long du récit. Mais il s'agit aussi d'un signe que les lecteurs des générations successives devront s'approprier. D'où l'exhortation de Josué dans son discours d'adieux : « Reconnaissez de tout votre cœur et de toute votre âme que, de toutes les promesses que le Seigneur votre Dieu avait faites en votre faveur, pas une n'a manqué son effet : tout s'est réalisé, pas une n'a manqué son effet. » (23,14). Les étrangers l'ont déjà reconnu (2,9-13 ; 9,9s), mais Jg 1,1 montre que tout demeure précaire.

La mention de la fidélité divine est suivie de l'exhortation à l'obéissance. Il s'agit de mettre en lumière ce qu'Israël va faire du don reçu – la terre – et l'attitude avec laquelle il va vivre dans ce pays. Dès le premier discours, nous découvrons la conduite à laquelle Dieu convie le peuple : « Que le livre de cette Loi soit toujours sur tes lèvres : médite-le jour et nuit afin de veiller à agir selon tout ce qui y est écrit. C'est alors que tu seras heureux dans tes entreprises et réussiras » (1,8). La même orientation apparaît au cours de la liturgie du mont Ébal (8,34s) aussi bien qu'à l'heure des adieux aux tribus (22,5) et même au cœur du discours final (23,6). Le texte fait remarquer qu'au cours de la vie de Josué, et en dépit de certains écarts (c.7 ; 14,6-13 ; 23,16 ; 24,20 ; G 24,33a-b), la réponse du peuple fut éminemment positive (cf. Jc 2,7-10). La valeur de cette conduite paraît emblématique : « Israël servit le Seigneur pendant toute la vie de Josué et toute la vie des anciens qui survécurent à Josué et qui avaient connu toute l'œuvre que le Seigneur avait accompli en faveur d'Israël » (24,31).

Une théologie de l'identité

Sous une forme narrative, Jos illustre les principes théologiques d'une identité. L'un de ces principes est la conscience d'avoir reçu de Dieu la terre promise après l'avoir rencontré dans le désert. Dieu a donc combattu en faveur du peuple (23,3-10 ; 24,11s) pour lui donner en héritage le territoire promis à leurs pères (23,5.14). Il semble dès lors légitime de s'interroger sur la pertinence théologique du terme de *conquête*. Il est remarquable que la première personne à le reconnaître soit une femme étrangère, Rahab (2,9ss), et qu'au *finale*, Josué apparaisse comme un nouveau législateur (Jos 24,25). Dans cette étape idéale de l'histoire de l'Israël biblique, l'unité et la cohésion prennent un relief particulier : on agit à la façon d'un peuple commandé par un seul guide, pour accomplir les commandements du Dieu unique dans l'obéissance à sa Loi et en vue d'obtenir la terre promise. Les peuples de Canaan, en revanche, se caractérisent par leur pluralité et leur hétérogénéité : multiples et variés, ils vivent dispersés dans l'ensemble du territoire, dans la soumission à leurs rois et à leurs dieux particuliers.

Une typologie christologique

Parce que la Septante transcrit le nom de Josué sous la forme *'Iêsous,* la tradition chrétienne a reconnu en Josué la préfiguration de Jésus. L'évangile de Mt relate le baptême de Jésus aux frontières de la terre promise (cf. 3,13-17) : le fils de David y pénètre en proclamant à la fois l'imminence (4,17 ; 6,10 ; 10,7) et la présence du Royaume (5,3 ; 11,12 ; 12,28). De même que Josué a célébré la Pâque d'entrée en Terre sainte, puis consommé le produit du pays (Jos 5,10s), de même Jésus, lors d'une pâque d'entrée dans le Royaume, utilise les produits spécifiques de cette terre, le pain et le vin, qui vont devenir la réalité du Ressuscité, prémices du Royaume. Guidée par le Christ, l'humanité entière peut accéder au Royaume de Dieu, sa « terre promise ». Tant par son nom que par ses actions, nous rappelle Jérôme, Josué constitue la préfiguration de Jésus : traversant le Jourdain pour vaincre les rois

ennemis, distribuant la terre au peuple victorieux en énumérant les villes, le peuple, les montagnes et les frontières, le fils de Nûn décrit par anticipation les royaumes spirituels de l'Église et de la Jérusalem céleste (Cf. Jérôme, *Prolog. galeat.*). D'un point de vue plus personnel et intérieur, la tradition chrétienne compare le développement de la foi dans la vie de chaque croyant à un chemin vers la terre promise, c'est-à-dire vers la personne du Christ, tant dans son corps ressuscité que dans l'Église qui le prolonge.

La figure de Josué et quelques épisodes de ce livre ont fait l'objet de plusieurs représentations artistiques. Sur un livret de T. Morell : *Joshua. A Sacred Drama* (1748), J. F. Händel (1685-1759) a produit en Angleterre un oratorio sur Josué. R. M. Rilke (1875-1926), quant à lui, a composé en 1906 le poème *Josuas Landtag*. Dans le domaine des arts plastiques, nous pouvons également mentionner la basilique de Sainte-Marie-Majeure à Rome où l'on peut contempler des mosaïques du 4e s. qui représentent un cycle d'épisodes empruntés au livre de Josué. Quant à Donatello (1386-1466), il a sculpté dans le *Campanile* de Florence une statue de Josué et des scènes de sa vie.

Éléments historiques

Histoire référentielle

Les caractéristiques littéraires de Josué restent fort éloignées de celles d'un ouvrage d'histoire contemporain. Dans le livre de Josué, l'ensemble de la conquête se présente de façon schématique et reste essentiellement centré sur le territoire de Benjamin. Le partage du pays est précédé d'un discours de Dieu à Josué. Dans cette introduction, alors que le fils de Nûn a déjà atteint l'âge de la vieillesse, Le Seigneur le prévient qu'il reste encore au peuple d'Israël beaucoup de terres à conquérir au pays de Canaan compris en un sens très large (Jos 13,1s). Voilà pourquoi le cadastre qui suit ce discours relève d'une période différente et la « conquête » peut prendre de ce fait les traits d'une historicisation épique de récits de fondation qui nous renvoient à des temps immémoriaux. Le livre suivant (celui des Juges) va d'ailleurs débuter par un long programme de conquêtes qui ne sera pas entièrement achevé. Pour autant, le livre de Josué reste typiquement biblique, car il est dépourvu de toute temporalité mythologique, si propre aux œuvres littéraires des cultures voisines.

Compte tenu de cette complexité dans les rapports entre histoire et récit biblique, il semble naturel que l'archéologie ne puisse illustrer que des faits isolés. L'exemple de la prise d'Aï paraît significatif : le nom de cette ville signifie « ruines ». De fait, on a trouvé à cet endroit les restes d'une ville de l'époque du Bronze ancien (3ème millénaire). Dans le livre de Josué, le récit de la prise de cette ville a donc une portée étiologique.

Dans ces conditions, il est difficile d'attribuer la conquête de l'ensemble du pays de Canaan à une invasion commune de tous les Israélites au 12e s. av. J.-C. Au cours de l'histoire de la recherche sur les origines d'Israël, plusieurs hypothèses ont vu le jour, revues ou modifiées au gré des découvertes archéologiques ou épigraphiques, ou des progrès de la critique littéraire. Les données archéologiques les plus récentes font apparaître la colonisation de Canaan dans les zones marginales et les hauteurs de Judée comme un processus hétérogène, soumis dans chaque zone à des développements différents en fonction des circonstances écologiques, économiques ou démographiques. On ne saurait, sans discernement, tenir pour « israélite » (au sens ethnique ou religieux que ce terme va acquérir par la suite) chacune des populations rurales qui furent à l'origine de ce processus.

Bien de villes dont le récit biblique attribue la conquête à Josué ou aux Israélites n'existaient plus ou pas encore à la fin du Bronze Récent (1200 av. J.-C.) : tel est le cas de Heshbôn, Arad, Jéricho et Aï, dont la chute nous est pourtant décrite en détail. La conquête d'autres villes dont on relate la destruction à la suite d'une campagne éclair semblent s'être étalée sur plusieurs générations. Haçor disparut vers 1200 av. J.-C. alors que Lakish fut détruite un siècle après. Dan, Guibéa et Yarmut, que le récit présente comme vaincues par les Israélites, présentent si peu de restes du Bronze Récent qu'il faut sans doute admettre qu'elles étaient à cette époque de modestes villages.

Les données qui précèdent ont conduit certains chercheurs à considérer « Israël » comme une entité, issue du pays de Canaan au cours des 13e-11e s. av. J.-C., qui se serait développée à partir de populations autochtones.

D'autres archéologues soulignent au contraire l'absence d'arguments sérieux susceptibles d'infirmer la théorie traditionnelle. L'arrivée de populations étrangères, porteuses de traditions venues d'Égypte et du désert, serait ainsi à l'origine de la formation du peuple d'Israël. Trois faits majeurs le confirmeraient: (1) la mention d'Israël sur la stèle du Pharaon Merneptah, qui date de 1209/1208 av. J.-C. (le déterminant qui précède le nom d'Israël sur la stèle désigne toujours en égyptien un peuple semi-nomade, loin de pouvoir référer à la cité-état caractéristique des populations cananéennes); (2) la brusque croissance démographique dans les hauteurs de Judée à la fin de l'âge du Bronze et aux débuts de l'âge du Fer (1250-1150); (3) l'inexistence, enfin, d'élevage de porcs dans ces populations: l'absence d'ossements porcins dans les décharges de ces implantations les distingue nettement de celles des autres peuples de Canaan (mais ce dernier fait est interprété diversement selon les archéologues). Les traditions relatives à la sortie d'Égypte semblent en tout cas fort anciennes puisqu'elles imprègnent les prophéties d'Amos et d'Osée qui datent, pour l'essentiel, du 8e s. av. J.-C. (Am 2,10; 3,1; 9,7; Os 2,17; 11,1; 12,10; 12,14; 13,4).

D'un point de vue historique, la contribution de Jos au débat sur les origines d'Israël fait encore l'objet de discussions. Il souligne en tout cas l'importance de Sichem, entre Ébal et Garizim (Jos 8,30-35; Dt 11,29). Les fouilles archéologiques révèlent un rapport entre Bible et histoire plus complexe que celui que l'on avait pu d'abord imaginer. Il ne paraît pas pour autant possible de refuser aux auteurs bibliques la connaissance des traditions du passé d'Israël et de Juda. La portée précise de l'information historique transmise par le livre de Josué reste donc débattue dans la mesure où ce texte reflète avant tout une perspective religieuse aux répercussions sociales multiples.

Histoire littéraire

Du point de vue linguistique, l'essentiel de Jos relève de l'« hébreu classique » qui fut en vigueur durant toute l'époque monarchique et un peu au-delà de la chute de Jérusalem. Les récits de conquête de Jos 2-11 semblent plus anciens que les textes de la fin de la Monarchie et de l'Exil témoins d'une syntaxe plus développée, laquelle deviendra encore plus complexe pendant la période perse. En outre, des traditions anciennes ont dû être utilisées, comme semble en témoigner l'onomastique de Jos 10-11.

Le texte de Josué constitue l'aboutissement d'un long processus de formation, tant pour les traditions qu'il atteste que pour sa composition littéraire. Ce processus se poursuit jusqu'à la période qui fait suite aux invasions du royaume de Juda. La critique littéraire a donc permis de distinguer plusieurs strates dans l'élaboration de cette œuvre. Une bonne partie des récits qui figurent aux c.2-10 prennent place sur la route qui va de Jéricho à Gabaôn. Ils se situent donc à l'intérieur des frontières traditionnelles du territoire de Benjamin (cf. 18,11-28). Le centre des opérations est à Gilgal (4,19; 5,9s; 9,6; 10,6.15.43; cf. 1S 11,12-15; 13,4), où se trouve déposée l'arche de l'alliance. Le sanctuaire benjaminite de Gilgal a donc dû jouer un rôle important dans la célébration et la conservation des traditions à partir desquelles ces chapitres ont été composés. On a pu ainsi établir pour Jos l'existence d'un « cycle de Gilgal ». Ces textes, qui décrivent des conquêtes de villes et de territoires, offrent des explications à caractère étiologique (4,6s.9.21-24; 5,9; 6,25; 7,26; 8,28.29; 9,27; 10,27).

Les c.14-20, en revanche, relatent la répartition du territoire menée par les Israélites (14,1.4s; 19,49a). Ils se fondent donc sur des sources d'un genre différent: les archives administratives des temps monarchiques. Aux chapitres 14-19 apparaît ainsi une liste des localités du royaume de Juda postérieure à sa division en douze districts, et qui date probablement du règne de Josias (640-609 av. J.-C.). On pourrait en dire autant des limites des frontières et, au c.20, du catalogue des villes constituant des lieux de refuge (cf. Ex 21,13).

Les c.1 et 23 offrent quelques traits en commun. Tous deux nous présentent de longs discours: la première allocution ouvre la nouvelle étape et la dernière la conclut. La figure de Josué retient l'attention du lecteur et, sous sa conduite, les tribus apparaissent unies dans un même dessein. De plus, ces deux chapitres déploient un programme théologique comparable: en donnant la terre a Israël, Dieu s'est montré fidèle à sa promesse; Israël, à son tour, doit être « soucieux d'observer toute la Loi » que Moïse a prescrite, sans s'en écarter ni à droite ni à gauche (1,7; 23,6). Le c.23 précise que cet écart consiste à aller vers d'autres dieux pour leur vouer un culte (v.7-13). En raison de leurs liens avec le Dt, on qualifie habituellement ces

textes (avec 8,30-35 ; 10,16-43 ; 11,10-20 ; 12 ; 22,1-8 et 24) de « deutéronomistes ».

Quelques indices pourraient révéler dans ce livre une activité rédactionnelle sacerdotale. Ainsi, l'œuvre s'achève sur la mention d'un prêtre (24,33) dont l'importance dans la distribution du territoire (14,1 ; 17,4 ; 19,51 ; 21,1) s'étendra par la suite à son fils (22,8-34). On peut citer par ailleurs la description détaillée des villes qui correspondent aux lévites (21,1-42), l'empreinte liturgique qui marque les scènes du passage du Jourdain et l'arrivée à Gilgal (cf. c.3-4), ainsi que le récit de la circoncision du peuple (5,2-8).

Présentation de la péricope

Introduisant le lecteur au livre de Jos, ce c. détermine d'emblée le cadre théologique de l'œuvre. Il est composé de deux discours que viennent compléter les promesses du peuple : le Seigneur prend la parole (v.2-9), puis Josué (v.11-15) et nous trouvons ensuite la réponse de trois tribus : Ruben, Gad et la demi-tribu de Manassé (v.16ss). Comme au c.24, le discours de Josué est ici suivi d'un acte d'obéissance de la part de ses auditeurs.

« Au-delà du Jourdain » (Dt 1,1), Moïse avait présenté au peuple les conditions d'entrée dans la terre que le Seigneur avait promise à ses pères. À présent, c'est le Seigneur lui-même qui s'adresse à Josué pour lui confirmer ce don. Dans presque tous les versets où l'on mentionne la terre promise figure le verbe *donner* avec, dans la plupart des cas, « Dieu » pour sujet. Au commencement était le don. **interp thèmes* Le rôle de Josué tout comme celui du peuple, c'est de conserver ce don. Dans cette optique, l'un et l'autre sont appelés à être fidèles dans l'observance de la Loi (cf. v.7 M). Don de la terre et obéissance à la Parole constituent ainsi les deux termes d'une relation de fidélité entre Dieu et son peuple.

La prise de possession de la terre sera l'œuvre de toutes les tribus, y compris de celles qui avaient déjà leur part au-delà du Jourdain. La conquête est accomplie par un peuple uni sous la direction d'un guide, Josué, dont l'autorité nous renvoie à la figure de Moïse (v.5.17). **interp* Et le repos ne sera atteint que lorsque le Seigneur l'aura accordé à tous les « frères » (v.15).

Jos 1,1-18

M	JS
	En l'an 2794 de la création du monde au douzième mois le premier jour du mois mourut le seigneur des prophètes Moïse, fils d'Amram, que la paix soit avec lui. Cette année-là
1 Et il arriva qu'après la mort de Moïse serviteur du SEIGNEUR, LE SEIGNEUR parla à *Josué fils de Nûn* l'auxiliaire de Moïse et lui dit :	LE SEIGNEUR parla à *Josué fils de Nûn* l'auxiliaire de Moïse :

Propositions de lecture

1-18 ***Narration*** Cinq actants interviennent à tour de rôle dans cette péricope. Les quatre premiers sont des êtres concrets : le Seigneur, Moïse, Josué et les tribus de la Transjordanie ; l'homme rebelle, en revanche, est un actant virtuel. Une bonne partie du c. reprend ce qui a été dit dans Dt 1,38 ; 3,21-28 ; 31,1-8.14.15.23 ; 34,9. Moïse constitue la référence et la garantie qui vient du passé. À présent, les tribus vont obéir à Josué, v.17a. Pour l'avenir, les enfants d'Israël, qui se disent prêts à punir le rebelle v.18a, attendent de Josué qu'il leur montre la présence du Seigneur avec lui v.17b. Les v.7-8 introduisent deux thèmes principaux : l'observance de la Loi (seulement au v.8), en tant que condition du succès de la campagne ; et l'unité d'Israël, qui ne dépend pas de la géographie mais de la fidélité puisque tous partagent le même destin. Tant que les habitants de Cisjordanie ne jouiront pas du repos sur leur terre, ceux de Transjordanie ne pourront pas non plus en profiter ni posséder définitivement leur territoire.

1-18 ***Thèmes*** Dieu promet à Israël des frontières qui surprennent par leur étendue, v.4. **hge4*. L'évocation des limites de ce territoire à l'orée d'une étape historique nouvelle crée un effet narratif puissant : le lecteur est invité à découvrir la surabondance du don de Dieu à son peuple. Le don de la terre semble incommensurable, une sorte de jardin d'Éden qu'on ne parviendra jamais à posséder complètement et qui gardera toujours la dimension d'une promesse. Mt 5,4 reprendra ce motif dans la béatitude que Jésus – dont Josué était le type **chr1* – annonce aux doux, dans la ligne du Ps 37,11 **chr3-4*. Au-delà de son emplacement exact, c'est la sainteté qui devient ici la qualité essentielle de la terre : le royaume de Dieu. Dans la vie des disciples, l'héritage ou la possession du royaume constitue l'une des aspirations les plus importantes, selon la prédication chrétienne primitive (cf. Mt 25,34 ; 1Co 6,9 ; 15,50 ; Ep 5,5 ; Ga 5,21). → *Terre promise*

1-18 ***Structure***

Le c. est composé de deux sections.

- Les neuf premiers v. présentent le discours de Dieu à Josué. Ils introduisent les trois thèmes fondamentaux de tout le livre : l'occupation du territoire, c.1-12, sa distribution entre les tribus, c.13-22, et l'obéissance à la Loi, c.23-24.
- Les v.10-18 relatent les premiers pas des Israélites aux ordres de Josué, manifestant ainsi la réalisation immédiate des plans divins. Cette seconde section comprend un ordre de Josué aux officiers, v.10-11 et un discours aux tribus transjordaniennes que vient compléter leur réponse v.12-18.

TEXTE

Texte

1 serviteur du Seigneur G l'omet. Glose harmonisante avec Dt 34,5 ?

1 le Seigneur parla JS emploie la forme abrégée *yy* pour le nom divin.

Vocabulaire

1 Josué fils de Nûn *y^{e}hôšūaʿ* est la désignation la plus fréquente de Josué (Ex 33,11 ; Nb 11,28 ; 13,16 ; 27,18 ; 32,28 ; Dt 1,38 ; 31,23 ; Jos 2,1.23 ; 6,6 ; 14,1 ; 17,4 ; 19,49.51 ; 21,1 ; 24,29 ; Jg 2,8 ; 1R 16,34). On trouve cependant *hôšēaʿ* en Nb 13,8.16.17 ; Dt 32,44 ; *yēšûaʿ* en Ne 8,17. M, JS et V : « fils de Nûn » et G : « fils de *Navê* » (prob. altération de NAYN en NAYH) à l'exception de 1Ch 7,27 « Fils de *Noum* ». Même formule dans α´ et σ´ (Jos 1,1). *Nauêkos* chez JOSÈPHE *A.J.* 3,49.

1 serviteur *ʿebed* : titre de personnes auxquelles on reconnaît une relation spéciale avec Dieu, qui sont élues pour mener à bien ses desseins et qui y restent fidèles (Nb 14,24 ; 2S 3,18 ; 1R 11,13 ; 14,8 ; Is 42,1 ; 44,1s ; 49,3 ; Jb 1,8 ; 2,3). G *ho therapôn* indique un service libre et honorable tant pour Moïse (Nb 12,7 ; Jos 1,2.11 ; 9,4ss) que pour Josué (Ex 33,11). **bib*

1 auxiliaire *m^{e}šārēt* est tiré de la racine *šrt*, « exercer un rôle ou un ministère », « servir » (Gn 39,4 ; Is 60,10). Désigne aussi les fonctionnaires du roi (1Ch 27,1 ; 28,1 ; Est 1,10) ou du culte (Ne 10,37 ; 10,40 ; Qo 46,1) : Josué, successeur de Moïse dans le rôle prophétique.

CONTEXTE

Histoire et géographie

JS En l'an 2794 de la création du monde Date importante pour l'Islam. La venue de Mahomet marque à la fois la fin du désaveu divin et l'avènement du Messie**ptesJS* qui surviendra environ 1000 ans après la venue du prophète.

RÉCEPTION

Intertextualité biblique

1 serviteur Dans le NT, les termes de *serviteur* et *esclave* s'appliquent autant à Jésus (Mt 12,18 ; Mc 10,43-45 ; Ac 3,13.26 ; 4,27.30) qu'à ses disciples (Jn 12,26 ; Ac 26,16 ; Ga 1,10 ; Col 4,12 ; 2P 1,1 ; Ap 1,1). **voc* → *Serviteurs et esclaves chez Paul*

1 LE SEIGNEUR parla à Josué Bien que Josué ne soit jamais expressément appelé prophète, cette formule revient souvent dans le livre pour indiquer que le fils de Nûn transmet bien la parole divine (3,7 ; 4,1.15 ; 5,9 ; 6,2 ; 7,10 ; 10,8 ; 11,6). Dans Nb 27,18, il reçoit un esprit par l'imposition des mains de Moïse, cf. Dt 34,9.

1 auxiliaire de Moïse Dans Jos, l'identité de Moïse se définit par sa relation à Dieu (1,2.7.13.15 ; 8,31.33 ; 9,24 ; 11,12.15 ; 12,6 ; 13,8 ;

G

1 Et il arriva qu'après la mort de Moïse Le Seigneur parla à *Jésus fils de Navê* l'auxiliaire de Moïse et lui dit :

¶ **1** Dt 34,5 • **Moïse, le serviteur** Nb 12,7; 2R 18,12; 21,8; 1Ch 6,34; 2Ch 1,3; 4,6.9; Ps 105,26; Dn 9,11; Ml 3,22; He 3,5; Ap 15,3 • **Josué, de la tribu d'Éphraïm** Nb 13,8; Jos 19,49s • **Josué, auxiliaire de Moïse** Ex 24,13.23; 33,11; Nb 11,28; Dt 32,44

14,7; 18,7; 22,2.4.5). Josué apparaît toujours en relation avec Moïse **ref*, sauf en 24,29 où le fils de Nûn reçoit lui aussi le titre de « serviteur », ce qui a pour effet de l'associer plus étroitement au personnage de Moïse. En Dt 1,38, Josué est celui qui « se tient debout devant Moïse ».

Littérature péritestamentaire, traditions juive et samaritaine

JS En l'an 2794 de la création du monde Date importante pour la tradition samaritaine. Dans JS la chronologie se fonde sur un concept théologique selon lequel l'existence du monde, en son état actuel, a été établie pour une durée de 6000 ans: trois millénaires de faveur divine seront suivis de trois millénaires de désaveu. Le Messie (*ta'eb*) n'apparaîtra qu'au terme de cette période.
1 après la mort de Moïse *b.B.Bat* 75: Josué reçoit de Moïse une partie de sa magnificence. Voilà pourquoi, le visage de ce dernier était comme le soleil et celui de Josué comme la lune. De même que celle-ci reflète seulement la lumière du soleil, Josué transmet uniquement la doctrine de Moïse.
1 le Seigneur parla à Josué *L.A.B.* 20,2: Dieu reprocha à Josué de pleurer et de s'imaginer que Moïse était toujours en vie. Ensuite, il se référa à sa mission en lui indiquant qu'il devait revêtir les « vêtements de la sagesse » de Moïse et ceindre ses flancs « avec la ceinture de sa connaissance ».
1 auxiliaire de Moïse Dans le contexte d'une prière, 4Q378 (4QPs-Jos[a]) nomme Josué l'« auxiliaire de ton serviteur Moïse ». **voc*

Tradition chrétienne

1 Origène *In Iesu Naue* 1,3: « L'intention du livre de Josué n'est pas tant de nous faire connaître les actions de Jésus fils de Navê, mais de nous décrire le mystère de Jésus notre Seigneur. Ce fut Lui, en effet, qui assuma le commandement, après la mort de Moïse. » La typologie que les auteurs chrétiens établissent entre Jésus et Josué se fonde sur l'homonymie (*Barn.* 12,8; Justin, *Dial.* 75,1-3; 89,1; 113,1-7; Tertullien, *Marc.* 3,16,3-7; Lactance, *Div. Inst.* 4,17,12; Hilaire, *Tract.myst.* 2,5; Grégoire d'Elvire, *Tract.* 12; Augustin, *Faust.* 12,31; *Civ.* 16,43,2; Jérôme, *Ep.* 53,8). A la question de savoir pourquoi on changea le nom de *hôšēaʿ* en *yehôšūaʿ* (Nb 13,16) Tertullien répond comme suit (*Adv. Jud.* 9,21): « Ce fut la première fois qu'on affirma qu'il y avait un personnage à venir. Bien évidemment, il s'agissait de Jésus-Christ qui introduirait le second peuple dans la terre promise » (cf. Irénée, *Frag.* 19). Théodoret de Cyr, *Quaest. in Ios. Int* II: Josué est la préfiguration de Jésus et le passage du Jourdain est le type du baptême qui, en Lui, nous permet d'avoir accès à Dieu, « terre promise » pour les chrétiens. → *Terre promise*

JS Seigneur des prophètes Augustin, *In Joan.*: « Jésus-Christ est prophète et le Seigneur des prophètes, de la même façon qu'il est ange et le Seigneur des anges. Il est ange (ou envoyé) parce qu'il est venu annoncer les choses présentes; il est prophète parce qu'il a prédit le futur et, en tant que Parole faite chair, il est le Seigneur des anges et des prophètes, parce qu'on ne peut pas concevoir un prophète sans la Parole de Dieu. » Rupert de Deutz, *Trin., In Dt 1,4*: « Ce grand prophète (qui viendra) est certainement le Christ, le Fils de Dieu, prophète et Seigneur des prophètes. »
1 Le Seigneur parla à Josué Clément d'Alexandrie, *Strom.* 1,109,2: « Après la mort de Moïse, la conduite du peuple passa à Josué qui fit la guerre pendant cinq ans et reposa "dans la bonne terre" pendant vingt-cinq années de plus. » Julien l'Africain, *Chron.* 22,14 mentionne cette dernière période. Pour Eusèbe, *Praep. Evang.* 10,14,3, il s'agit de trente ans. Eusèbe, *Frag. varia*: Parce que c'était un homme spirituel, Josué fut le symbole de ce qu' affirmait Pr 17,2.
1 auxiliaire Théodoret de Cyr, *Quaest. in Ios. Int.* I se demande de quelle façon ce titre convient au Seigneur et il lit G *hupourgos* comme un équivalent du titre *diakonos* appliqué au Christ en Rm 15,8. **voc*

Islam

1 Josué fils de Nûn Même si le Coran ne le nomme pas explicitement, il semble faire allusion à Josué au moment où Moïse veut introduire le peuple en Terre sainte. Face à la peur que ce retour engendrait, on dit qu'ils furent encouragés par les hommes qui craignaient Dieu (cf. *Surâ* 5,20-26). Les commentateurs expliquent que c'était *Yūšaᶜ ibn Nūn* et *Kālāb ibn Yūfannā*. *Al-Ṭabarī* connaît et reproduit les caractéristiques bibliques concernant Josué. Mais de plus, la tradition islamique traite ces épisodes d'une façon comparable aux éléments qui se trouvent dans la *haggādâ* juive. On y fait remarquer, par exemple, que Josué eut la mission de conduire les enfants d'Israël à la véritable foi et qu'il reçut de Moïse l'esprit de prophétie. Le fils de Nûn assista d'ailleurs à la mort de son prédécesseur et conserva ses habits. Il vainquit les habitants de Canaan, mais certains d'entre eux purent émigrer en Afrique; leurs descendants sont les Berbères *du nord de l'Afrique. La tombe de Yūšaᶜ* à *Maʿarrat al-Unʿmān* constitue un lieu de pèlerinage très ancien.

Liturgie

1-9 ***Dans la liturgie synagogale*** de la célébration du sabbat, ces premiers vv. constituent la *hafṭārâ* (« conclusion ») de la dernière *pārāšâ* (« section ») de la Tora, lue entre le début de l'année et la fête des Tentes, qui commence par les mots : « Et voici la bénédiction », Dt 31,3.

M	JS
2 « Moïse mon *serviteur* est mort.	« Moïse mon *serviteur* est mort.
Et maintenant lève-toi ! Franchis *le* Jourdain *que voici* toi et tout *ce peuple* vers le pays que moi je donne aux fils d'Israël.	*Et* maintenant lève-toi ! Franchis *le* Jourdain *que voici* toi et tous *les fils d'Israël* vers le pays que moi je leur donne.
3 Tout lieu que *foulera* la plante de vos pieds je vous l'*ai donné*, comme je l'avais dit à Moïse.	3 Tout lieu que *foulera* la plante de vos pieds je vous l'*ai donné*, comme je l'avais dit à Moïse.

Texte

Texte

2b je donne V « donnerai », au futur de même qu'au v.3 (« livrerai »), 11b (« est sur le point de donner », ce qui accentue davantage la promesse.

Vocabulaire

2b ce peuple *ʿām* est le mot le plus utilisé dans Jos pour identifier les destinataires des promesses de Dieu.
2d les fils d'Israël Désignation tribale, à l'origine (Gn 32,33 ; 42,5 ; Ex 3,15 ; Nb 32,17 ; Jg 6,2 ; 1S 7,6 ; Mi 5,2).

Grammaire

3a je ... l'ai donné *m^{e}tattîw* pf. La conquête sera l'accomplissement d'un dessein divin établi par avance.

Genres littéraires

2-9 Ordre Le discours de Dieu constitue le texte liminaire d'une « épopée sacrée », forme classique de narration des évènements dans l'Antiquité. Leur déroulement y est guidé par une série d'interventions directes de Dieu, qui conduit le héros et son peuple, et fixe son destin. La présence divine occupe une place toute spéciale dans la narration des hauts faits de la campagne militaire.

Contexte

Histoire et géographie

2b le Jourdain que voici Il surgit de trois sources au pied de l'*Hermon*. Dans la Bible, il est toujours précédé de l'art. (*hayyardēn*) sauf en Jb 40,23 et Ps 42,7. En raison du dénivelé abrupt parcouru par ce fleuve, certains ont voulu rattacher son nom au vb. *yrd*, « couler (descendre) torrentiellement » (Jos 3,13.16). L'expression *hayyardēn hazzeh*, 1,2.11 ; 4,22 doit se comprendre comme « le Jourdain que vous voyez là ». Cf. Nb 26,3.63 : « le Jourdain de Jéricho ».

Réception

Comparaison des versions

2b M-G **ce peuple** G *laos* traduit généralement l'héb. sg. *ʿām* ou *gôy*, cf. 3,17 ; 4,1.

G

2 « Moïse mon *assistant* est mort.

Eh bien maintenant lève-toi et franchis *le* Jourdain toi et tout *ce peuple* vers la terre que moi je leur donne.

3 Tout lieu que vous *foulerez de* la plante de vos pieds je vous le *donnerai*, comme je l'avais dit à Moïse.

¶ **3** Dt 11,24-25

Tradition chrétienne

2a Moïse mon serviteur est mort Origène *In Iesu Naue* 2,1 : « Si tu vois Jérusalem détruite, l'autel abandonné de telle sorte que tu ne voie nulle part ni sacrifices, ni victimes, ni libations, ni prêtres, ni pontifes, ni liturgie des lévites ; quand tu verras la fin de tout cela, dis donc que Moïse, le serviteur de Dieu, est mort. » Cela signifie aussi la mort de la Loi, I.3. Procope de Gaza, *Comm. in Jos.* : La mort de Moïse et le passage du Jourdain doivent se comprendre comme le dépassement du régime vétérotestamentaire.

2b lève-toi et franchis le Jourdain que voici Augustin, *Civ.* 16,43,2 : Les promesses faites à Abraham ne devaient pas s'accomplir sous la Loi, mais au moment de l'Incarnation du Christ. Tout cela est préfiguré dans le fait que ce n'est pas Moïse qui introduisit le peuple dans la terre promise mais Jésus fils de Navê.

2b vers le pays que moi je donne Ambroise, *Exp. Luc.* 5,95 : « Dans l'Exode, la Loi a prophétisé la grâce du baptême par la nuée et la mer ; elle a annoncé par l'agneau le repas spirituel ; elle a montré dans la roche la source éternelle ; dans le Lévitique, elle a révélé la rémission des péchés ; dans les Psaumes, elle a annoncé le royaume des cieux ; dans Josué, fils de Nûn, elle a déclaré manifestement la terre promise. Tout cela est cohérent avec le témoignage de Jean ». **txt2b*

3s Théodoret de Cyr, *Quaest. in Ios.* : Pour comprendre pourquoi Dieu ne leur donna pas tout le territoire qu'il leur avait offert, il faut chercher la réponse dans Jos 1,3b « comme il avait dit à Moïse. » Cette promesse avait une condition : « Si en vérité vous gardez tous ces commandements », Dt 11,22. Les Israélites, à cause de leurs transgressions, ne reçurent pas pleinement ce qui avait été promis ; les apôtres de Dieu, propagateurs de la vérité, obtinrent non seulement les lieux qu'ils foulèrent mais ils obtinrent aussi ceux qu'ils vivifièrent par leur sagesse, transformant des déserts en paradis. Procope de Gaza, *Comm. in Jos.* : Les païens atteignent les réalités spirituelles parce que c'est Jésus qui les conduit à la paix.

3 tout lieu que foulera la plante de vos pieds Origène *In Iesu Naue* 1,6 : « Si dans ton cœur tu ne triomphes pas de ces passions et ne les extermines pas de ta terre, déjà sanctifiée par la grâce du baptême, tu ne recevras jamais la plénitude de l'héritage promis. »

M	JS
4 *Depuis* le désert et *le Liban que voici* jusqu'au grand fleuve, le fleuve Euphrate	*Depuis* le désert et le *Liban que voici* jusqu'au grand fleuve le fleuve Euphrate
Tout le pays des Hittites et jusqu'à la *grande* mer où se couche le soleil, ce sera votre *territoire*.	Tout le pays des Hittites et jusqu'à la *grande* mer où se couche le soleil, ce sera votre *territoire*.
5 Personne ne pourra tenir devant *toi* tous les jours de ta vie	Personne ne pourra tenir devant *toi* tous les jours de ta vie
Comme j'ai été avec Moïse je serai avec toi : je ne te *lâcherai* pas ni ne te *laisserai*.	Comme j'ai été avec Moïse je serai avec toi : je ne te *lâcherai* pas ni ne te *laisserai*.

Texte

Texte

4a le Liban que voici Glose manifestant l'intérêt de revendiquer le Liban comme partie intégrante de la terre promise ? Cf. Dt 3,25 ; Jos 9,1 ; 11,17 ; 12,7 ; 13,5.
5b comme j'ai été avec Moïse je serai avec toi *Tg. Neb.* « comme ma parole a été avec Moïse ma parole sera avec toi ».

Procédés littéraires

4 *Emphase* En Dt 11,24 Moïse dit aux Israélites que la terre leur appartient. Dans le livre de Jos, Dieu la donne directement, rappelant ce qu'il a promis à Moïse. Dt parle seulement de « Liban » ; dans Jos, il est question de « ce Liban ». Dans le Dt on dit « depuis le fleuve » ; dans Jos « jusqu'au grand fleuve » et on ajoute « tout le pays des Hittites ». Dans Dt on étend les limites « jusqu'à la mer postérieure ou extrême » ; dans Jos « jusqu'à la grande mer où se couche le soleil. »
5-9 *Binômes* Cf. v.5b.6a.7.8a.9 tous en relation avec Josué. Dans cette partie du discours, aucune allusion au peuple, principal bénéficiaire du don de la terre.

Contexte

Histoire et géographie

4a Liban L'étymologie la plus citée s'appuie sur la racine *lbn* (« blanc »), d'où la signification possible de « montagnes blanches » (Jr 18,14). Le nom apparaît très souvent dans l'AT (Dt 11,24 ; Jos 1,4 ; 12,7 ; Jg 9,15 ; 1R 5,13.20 ; Ps 72,16 ; 104,16 ; Ct 3,9 ; Is 10,34 ; Jr 18,14 ; Ez 27,5). Il désigne généralement la montagne occidentale qui marque la limite du nord d'Israël. Peu de textes la considèrent comme faisant partie du pays. **tex4a* Certains textes ougaritiques ainsi que le Ps 29,6 distinguent le Liban du Siryôn (*šryn*) qui est prob. l'Antiliban de G (Jdt 1,7). **chr4a* Ce dernier comprendrait vers l'est la vallée de la *Beqaʿ* jusqu'à l'Hermon. Dans les textes du troisième et du second millénaire ainsi que dans les sources assyriennes et babyloniennes, le Liban est tenu pour une source importante d'approvisionnement en bois (Ez 27,5) et en minéraux et comme un pays planté de vignes (Os 14,8).
4a le fleuve Euphrate M *p^{e}rāt* équivaut à G *Euphratês*. En général, il s'agit du fleuve Euphrate (2R 23,29 ; 24,7 ; 1Ch 5,9 ; 18,3 ; 2Ch 35,20 ; Jr 46,2.10 ; 51,63). **bib4a*. Cependant, dans Jr 13,4-7 et dans quelques commentaires rabbiniques à Gn 15,18 et Dt 1,7, on fait prob. référence au *wādy fāra*, situé au sud des ruines de *Tell Fāra* à dix kilomètres au nord-est de Jérusalem. Dans la plaine de Jéricho, il est nommé *wādy 'l-Qilt*. **ptes4a*
4b tout le pays des Hittites Au second millénaire, l'expression semble désigner la zone nord de l'intérieur de la Syrie mais, à l'époque des derniers rois assyriens et sur les inscriptions néo-babyloniennes (8e-6e s. av. J.-C.), *Hatti* finit par renvoyer à l'ensemble de la Syrie : tout le territoire depuis l'Euphrate jusqu'à la frontière égyptienne. Dans la chronique du roi chaldéen Nabuchodonosor II (ca. 598), *Hatti* est la Syrie-Palestine, depuis Karkemiš jusqu'à la frontière égyptienne comprenant Hama, Ashqelôn et Jérusalem, cf. 3,10. **anc4b*
4b la grande mer Dans les chroniques assyriennes, c'est « la grande mer qui se trouve à l'ouest », par opposition à celle de l'est, l'Océan Indien. On trouve de même les expressions « mer ultime » ou « extrême » (Dt 11,24 ; 34,2 ; Jl 2,20 ; Za 14,8), « mer des Philistins » (Ex 23,31), « mer de Jaffa » (2Ch 2,15 ; Esd 3,7). **ref4b*

Textes anciens

4b tout le pays des Hittites Campagne de Téglath-Phalasar I (1114-1076) : « *Téglath-Phalasar*, le roi légitime, roi du monde, roi d'Assyrie, roi des quatre limites [de la terre]… Sous le commandement de mon seigneur Assour je fus constitué conquérant par-delà le fleuve Zab jusqu'à la Mer Supérieure qui [se trouve vers] l'Ouest… Et [ensuite] sur le chemin du retour [vers Assour] j'ai soumis tout le pays du Grand-Hatti à un tribut de […] talents [de…] et de poutres de cèdre » (cf. ANET 275). Campagne de Assurnazirpal II (883-859) : « Je suis parti du pays de *Bit-Adini* et j'ai traversé l'Euphrate au plus haut de la crue avec des [radeaux] de peaux de chèvre [gonflées comme des bouteille]s. J'avance vers *Karkemish*. [Là] j'ai reçu de lui-[même] le tribut de *Sangara*, le roi des Hittites » (cf. ANET 276). **hge*

G

4 Le désert et l'*Antiliban* jusqu'au grand fleuve le fleuve Euphrate,

Et jusqu'à la mer la *plus éloignée* vers le couchant du soleil, ce seront vos *frontières*.

5 Personne ne pourra tenir devant *vous* tous les jours de ta vie

Comme j'ai été avec Moïse *ainsi* je serai avec toi *et* je ne t'*abandonnerai* pas ni ne te *mépriserai*.

¶ **4** Ex 23,31; Dt 1,7; 1 R 5,1

La grande mer Nb 34,6.7; Jos 9,1; 23,4; Ez 47,10.15.19.20; 48,28; Ps 104,25

¶ **5-6 Exhortation de Moïse au peuple** Dt 7,21-24; 11,25; 31,5-8

Dt 31,6; He 13,5

Réception

Comparaison des versions

4a M-G V **le Liban que voici** M « que voici » ne semble pas avoir de sens dans le contexte du récit puisque cela ferait référence à un territoire visible pour celui qui parle et pour ceux qui écoutent. Selon le récit, les deux interlocuteurs se trouvent à l'Est du Jourdain. **tex4a* G : « Antiliban » et V : « Liban ».

Intertextualité biblique

4 ***Extension du pays*** Ce territoire étonnamment étendu comprend l'ancienne Syrie et la Transjordanie. Ce n'est que dans les textes qui portent sur la période de David et Salomon que l'on étendra jusqu'à l'Euphrate les frontières d'Israël. **ref* Les frontières décrites au v.4 dépassent de beaucoup celles du territoire partagé aux c.13-19.
4a le Liban que voici Dans l'AT, le Liban est surtout associé à la nature : il fait l'objet de métaphores **ptes* qui expriment des motifs mythologiques (Jg 9,15; Ez 31,9.16.18) ou des contenus théologiques (Is 2,13; 10,34; 60,13; Za 10,10; Ps 104,16). **hge*
4a le grand fleuve le fleuve Euphrate Même formule en Gn 15,18 et Dt 1,7. Dans les trois cas, l'expression apparaît dans le cadre de la promesse divine du don de la terre. En Dn 10,4, le « grand fleuve » c'est le Tigre. En Is 7,20 et 8,7, « le fleuve » pourrait être le Tigre, puisqu'il se rapporte aux Assyriens et à leur invasion. En Dt 1,7; 11,24; 2S 8,3, il s'agit clairement de l'Euphrate. **hge *ptes*

Littérature péritestamentaire, traditions juive et samaritaine

4a le Liban que voici *Tg. Onq.* Dt 3,25 traduit « cette belle montagne et le Liban » par « cette belle montagne et le sanctuaire »; de façon comparable *Tg. Neof.* : « Cette belle montagne et ce beau lieu sacré » et *Tg. Ps.-J.* : « Là où maintenant vous construisez la ville de Jérusalem ainsi que la montagne du Liban où habitera la Présence Divine. » L'emploi métaphorique du nom *Liban* n'apparaît pas seulement dans la Bible, **bib*, mais aussi en *Tg. Is.* 2,13 où ce pays devient « les nations fortes et puissantes » et en *Tg. Onq.* Ct 7,5, où la tour du Liban est associée à la citadelle de Sion. Pour 1QpHab 12,3 « le Liban est le Conseil de la communauté »; pour 4Q169 (4QpNah) 1-2,7 : « le Liban et la fleur du Liban (Na 1,4) sont [la congrégation de ceux qui cherchent des choses vaines] », cf. 4Q163 (4QpIsa^c) 23,10 et 1QH 2,15.32, qui font probablement allusion aux pharisiens.
4a le grand fleuve, le fleuve Euphrate *Gn. Rab.* 16,2 (Gn 15,18) : « [Le fleuve] s'appelle *grand* plutôt parce qu'il pénètre dans le pays d'Israël que parce qu'il représente le dernier des quatre fleuves du jardin d'Eden ». *Sipre Dt.* 6 (Dt 1,7) : La grandeur du fleuve et sa force proviennent de sa proximité avec le pays d'Israël. **hge*
5 J'ai été. Je serai *Qui?* Dans le *Tg. Neb.* sous le couvert du terme *mémrā'*, c'est Dieu qui apparaît finalement comme l'actant de la phrase. Ce mot araméen désigne bien plus que la parole divine, car la *mémrā'* intervient dans chaque relation de Dieu avec Israël. Ce terme permet en fait d'éviter les anthropomorphismes dans le discours sur Dieu. Aux vv.9.17 le nom divin figure sous la forme abrégée *yy *tex* pour désigner celui qui est à l'origine de cette Parole.
5b je ne te lâcherai ni ne te laisserai Philon *Conf.* 166 : Il s'agit d'un oracle plein de miséricorde et de douceur, qui annonce une précieuse espérance pour celui qui aime l'instruction morale.

Tradition chrétienne

4a Liban. Origène *In Iesu Naue* 2,4 s'appuie sur G et interprète l'« Antiliban » comme « au lieu du Liban », l'identifiant à l'Église, le second peuple que Jésus reçoit de Dieu, à la place du premier. Théodoret de Cyr, *Quaest. in Ios.* : L'Antiliban signifie le salut des nations. Eusèbe, *Onom.* 216,5 : C'est la région qui se trouve à l'est du Liban près de la ville de Damas et qui fut octroyée à la tribu de Manassé. **tex *hge*
5b je serai avec toi comme j'ai été avec Moïse Eusèbe, *Eclo. Proph.* 11 : Le même Dieu qui révéla le tétragramme à Moïse s'adresse à Josué; c'est pourquoi, Josué n'eut pas besoin d'anges pour le guider comme ce fut le cas pour le peuple (Ex 23,20-21).

M	JS
6 Sois fort et tenace car c'est toi qui *donneras en héritage* [V]***tu distribueras*** à ce peuple La terre que j'avais juré de donner à *ses* pères.	
7 Il suffit que tu sois fort et *très tenace*	Il suffit que tu sois fort et *très tenace*
Veillant *à* agir selon *toute la Loi* que Moïse mon serviteur t'a prescrite.	Veillant *à* agir selon *toute la Loi* que Moïse mon serviteur t'a prescrite.
Ne *t'en écarte* ni à droite ni à gauche, pour que *tu réussisses là où tu iras.*	Ne *t'en écarte* ni à droite ni à gauche pour que *tu prospères là où tu iras.* »
8 *Ce* livre de *la* Loi ne s'éloignera pas de ta bouche Et tu la *murmureras* [V]***Mais tu la méditeras*** jour et nuit, pour que *tu veilles à* agir *selon* tout ce qui y est écrit	
Car c'est seulement alors *que* tu rendras prospères tes chemins [V]***ton chemin*** *et que tu réussiras.* [V]***tu en auras l'intelligence.***	

Texte

Texte

6 sois fort et tenace car c'est toi qui donneras en héritage à ce peuple 4Q378 (4QPsJos[a]) « et ne sois pas lâche sois fort et tena[ce puis]que tu donneras comme héritage à [ce peuple et il ne sera pas] ».
7c ne t'en écarte M litt. « de lui ».
7c là où tu iras V « pour que tu comprennes tout ce que tu feras ».

Grammaire

7b veillant à agir selon toute la Loi En M on trouve deux inf. cstr. (*lšmr - l*[c]*śwt*); en G ils sont coordonnés (*phulassesthai kai poiein*) pour distinguer deux moments dans l'observation de la Loi (Dt 15,5; 28,1.15).
7c.8c tu réussiras L'amplitude de sens de la racine *śkl* Hi. rend compte de l'interprétation de G (« tu auras l'intelligence », *suneseis*) et de V (« tu en auras l'intelligence », *intelleges eam*).

Réception

Comparaison des versions

6a sois fort et tenace En Jos 1, l'expression apparaît trois fois dans la bouche de Dieu s'adressant à Josué : deux fois directement (1,6s), et une fois sous forme rhétorique (1,9). Les tribus de Transjordanie le lui disent aussi (1,18). JS conserve seulement celle du v.7. **bib*

Intertextualité biblique

6a sois fort et tenace *Typologie* C'est la même recommandation que Moïse fait au peuple avant son départ (Dt 31,6) et à Josué personnellement (Dt 31,7). **ptes*

7 *Typologie AT* En 1R 2,1-4//1Ch 22,11ss, David s'adresse à Salomon en des termes très semblables à ceux de Dieu envers Josué. S'ils obéissent à la Loi, Josué comme Salomon sont assurés de connaître la prospérité dans tout ce qu'ils entreprendront. Ils sont donc semblables à Moïse et David, respectivement. Par sa fidélité, Josué a connu cette prospérité tandis que Salomon, par sa désobéissance, a perdu le règne.
8a ce livre de la Loi On rencontre d'autres expressions équivalentes dans l'AT : « livre de la Loi de Moïse » (8,31 ; 23,6 ; 2R 14,6 ; Ne 8,1) ; « livre de la Loi de Dieu » (24,26 ; Ne 8,18) ; « livre de Moïse » (2Ch 25,4 ; 35,12) ; « livre de la Loi du Seigneur » (2Ch 17,9 ; 34,14). Dans le NT, l'expression la plus fréquente est « la Loi ». On y trouve également « la Loi du Seigneur » (Lc 2,2.29) ; « la Loi de Moïse » (Lc 24,44 ; Jn 7,23 ; Ac 13,38 ; 15,5 ; 28,23 ; 1Co 9,9 ; He 10,28) ; « la Loi de nos pères » (Ac 22,3) et « la Loi des juifs » (Ac 25,8).
8b tu la murmureras le jour et la nuit C'est l'idéal de tout israélite fidèle → *Ps 1,2. Dt 6,6-9*

Littérature péritestamentaire, traditions juive et samaritaine

6a sois fort et tenace *L.A.B.* 20,5 met cette exhortation sur les lèvres du peuple (Jos 1,15) et place la scène au temps de Moïse, pour rappeler une prophétie sur la vocation de Josué : « Regarde, nous savons aujourd'hui que Eldad et Medad prophétisèrent au temps de Moïse en disant : "Après la mort de Moïse, l'autorité de Moïse sera donnée à Josué, le fils de Nûn" ». **bib*
7bc *Citation* *L.A.B.* 25,3 : Quenaz, du clan de Caleb, est le successeur de Josué, à la lumière de Nb 26,65 ; 32,12. Il rappelle au peuple qu'il a reçu cette instruction de Moïse et de Josué (1,7). Quenaz et son fils Otniel ont soutenu la famille calébite au cours de son installation au territoire de Hébron, Jos 15,17.

G

6 Sois fort et *agis comme un homme* car c'est toi qui *distribueras* à ce peuple
La terre que j'avais juré de donner à *vos* pères.

7 Sois *donc* fort et *agis comme un homme*
Pour veiller *et* agir selon *ce* que Moïse mon serviteur t'a ordonné
et tu ne *t'en écarteras* ni à droite ni à gauche, pour que *tu aies l'intelligence dans tout ce que tu accompliras.*
8 *Et le* livre de *cette* Loi ne s'éloignera pas de ta bouche
Et tu la *méditeras* jour et nuit, pour *que tu aies l'intelligence* de faire tout ce qui [y] est écrit.

Alors *tu prospéreras* et tu rendras prospères tes chemins et alors tu auras *l'intelligence*.

¶ 6 Dt 31,6-7
¶ 6-8 1Ch 22,13; 28,20; 2Ch 32,7 • **Josué exhorte le peuple** Dt 29,8; 1R 2,2-4; 23,6

¶ 8 8,34; Dt 28,61; 29,20; 30,10; 31,26; 2R 22,8-11

Dt 6,6-9; Ps 1,2

7b agir selon toute la Loi *'Abot* 1,1: «Moïse reçu la Tora au Sinaï et l'a transmise à Josué». Dans *T. Moïse* 1,9.10, ce n'est pas Dieu mais Moïse qui s'adresse à Josué, et qui insiste sur la nécessité d'accomplir la loi comme condition de la réussite de la mission.
8a Ce livre de la Loi ne s'éloignera pas de ta bouche *b.Ber.* 35b: «Les rabbins ont enseigné: Comme on pourrait croire qu'il faut interpréter littéralement le texte qui dit "Ce livre de la Loi ne s'éloignera pas de ta bouche", on a ajouté cet autre: "Tu récolteras ton grain" (Dt 11,14) pour nous faire comprendre que nous devons aussi nous occuper des tâches de ce monde».
8b tu la murmureras jour et nuit *L.A.B.* 22,6: Les exhortations de Dieu à Josué, il les redit lui-même aux Rubénites, aux Gadites et à la demi-tribu de Manassé. *L.A.B.* 38,2: Les paroles sont adressées aux successeurs, en particulier à Débora. *y.Menaḥ.* 99b: «Ben Damah, fils de la sœur de R. Ismaël demanda une fois: "R. Ismaël, est-il possible que quelqu'un comme moi, qui a étudié toute la Tora, puisse apprendre la sagesse grecque?". Alors il lui lut le verset suivant: "'Ce Livre de la Tora sera sur ta bouche, et tu dois la murmurer le jour et la nuit.' Va, alors, et trouve un moment qui ne soit ni le jour ni la nuit et alors étudie la sagesse grecque…" R. Samuel ben Nahmani a dit au nom de R. Jonathan: "Ce verset n'est ni une obligation, ni un commandement, mais une bénédiction. Quand le Saint, béni soit-Il, vit que les paroles de la Tora étaient les plus précieuses pour Josué, comme il est écrit: 'Son ministre Josué, le fils de Nûn, un homme jeune, ne quittait pas la tente', Il lui dit: 'Josué, comme les paroles de la Tora sont si précieuses pour toi, ce Livre de la Loi ne doit pas s'éloigner de ta bouche.'» *y.Pe'ah* 15b: «Quelqu'un demanda à R. Josué s'il pouvait enseigner le grec à son fils, il lui répondit qu'il le lui enseignerait lorsque ce ne serait ni le jour ni la nuit, parce qu'il est écrit: "tu la murmureras le jour et la nuit ". Mais il ne faut pas en déduire qu'il ne faut pas enseigner un métier à son fils, parce que R. Ismaël comprenait que "tu choisiras la vie" (Dt 30,19) se réfère à un travail.»

∼ Tradition chrétienne ∼

8a ce livre de la Loi Dans sa polémique contre ceux qui défendaient le baptême des hérétiques, Cyprien, *Epist.* 73,2, identifie «cette Loi» à ce que le Seigneur ordonna à ses apôtres et qui est prescrit dans les Évangiles, les Épîtres et les Actes des Apôtres. On ne peut pas s'écarter de cette tradition (cf. v.7).
8b tu la murmureras jour et nuit Méthode d'Olympe, *De Sang.* 1,5: L'âme peut être sûre qu'elle ne succombera pas à la tentation, si elle médite la Loi du Seigneur jour et nuit.

∼ Liturgie ∼

8 *Dans la liturgie catholique* de rite latin, ce v. est repris pour l'antienne d'ouverture de la fête de saint Jérôme, le 30 septembre.

M	JS
9 Ne t'ai-je pas ordonné : “Sois fort et *tenace* ?”	
Sois sans crainte ni frayeur Car Le Seigneur ton Dieu [sera] avec toi partout où tu iras. »	
10 *Josué* donna un ordre aux *officiers* du peuple en disant :	*Josué* s'assit sur son siège, il appela les *officiers* du peuple et leur donna un ordre en disant :
11 « *Parcourez l'intérieur* du camp et donnez un ordre au peuple en disant :	« Recrutez les fils d'Israël âgés de vingt ans et plus. Vous recruterez tous ceux qui surgiront comme des guerriers pour Israël. » Ils les recrutèrent comme Josué l'avait ordonné. Tous ceux qui avaient été recrutés parmi les fils d'Israël âgés de vingt à cinquante ans étaient au nombre de 601.730. Le nombre [des hommes] de la tribu de Lévi âgés d'un mois et plus était de 23.000. A la suite de ces évènements Josué fils de Nûn entendit parler des actions des Cananéens et dit
“Faites-vous des provisions car *dans* [T]***au bout de*** trois jours vous franchissez le Jourdain que voici Pour *aller prendre possession* de la terre que Le Seigneur *votre* Dieu vous donne à posséder” ».	

Texte

Texte

9c Le Seigneur ton Dieu [sera] avec toi *Tg. Neb.* « La parole du Seigneur ton Dieu [sera] avec toi ».
9c partout où tu iras V « partout où tu poursuivras [ta route] ».

Vocabulaire

10 officiers *šōṭēr* désigne la charge subordonnée ou subalterne dans le domaine militaire (Dt 20,5.8.9), administratif (1Ch 27,1) ou judiciaire (Dt 16,18 ; 1Ch 23,4). Ces hommes exercent une fonction de médiation entre le pouvoir et le peuple, y compris pour la transmission des ordres. Le terme est mis en relief dans Dt, Jos et 1-2Ch ; il ne figure jamais dans Jg, 1-2S et 1-2R, ni dans la littérature prophétique. En Jos les officiers apparaissent lors du passage du Jourdain (3,2) et sur la liste des autorités (8,33 ; 23,2 ; 24,1).

Procédés littéraires

2-9 *Question rhétorique* Après une suite de commandements (v.2b.5b.6.7.8), le discours se termine sur une question rhétorique qui force le destinataire à répondre, car la certitude de la victoire n'annule pas la liberté personnelle. Josué répond par son obéissance immédiate (v.10). **gen10-18*

Genres littéraires

10-18 Exécution Le héros obéit immédiatement au commandement de Dieu qui marque le début de l'histoire, **gen2-9*. Josué donne des ordres aux officiers du peuple et aux tribus de Transjordanie. Ils sont tous unanimes à proclamer leur fidélité absolue. Les affirmations que le peuple adresse à Josué aux v.16.17.18a pourraient tout aussi bien s'adresser à Dieu.

Réception

Comparaison des versions

10s [JS-M G V] JS présente une description qui lui est propre : Josué, qui exerce un commandement centralisé, ordonne à ses officiers de préparer le peuple à une opération militaire, mais il ne donne aucune précision sur le calendrier ou sur le déroulement des actions.
JS : Tous ceux qui avaient été recrutés parmi les fils d'Israël âgés de vingt à cinquante ans étaient au nombre de 601.730. Le nombre des hommes de la tribu de Lévi âgés d'un mois et plus était de 23.000 Ces deux chiffres se trouvent en Nb 26,51 et 26,62 respectivement, mais sans la précision “entre vingt et cinquante ans.”

Intertextualité biblique

9b Sois sans crainte Formule de protection par laquelle Josué est assuré de compter sur l'aide de Dieu et de pouvoir mener à bien son rôle de médiateur, en poursuivant la tâche de Moïse (8,1 ; 10,25). L'autorité du fils de Nûn repose sur le fait que le Seigneur est avec lui (v.5.17 ; 3,7 ; 6,27).
11b faites des provisions L'ordre contraste avec la sortie d'Égypte où les fils d'Israël n'avaient pas pu emporter de provisions (Ex 12,39). Ce furent alors des moments de fuite angoissante alors que celui-ci

G

9 *Voici ce que je t'*ai ordonné : "Tiens bon et *agis comme un homme*"

Sois sans crainte ni frayeur
Car Le Seigneur ton Dieu [sera] avec toi partout où tu iras »

¶ 9 Dt 31,7-8.23 ; 2S 10,12 ; Ps 27,14 ; 31,25 ; Ag 2,4

10 *Jésus* donna un ordre aux *scribes* du peuple en disant :

¶ 10 **Autorité de Josué** Nb 32,28 ; Jos 3,2

11 « *Entrez au milieu* du camp du peuple et donnez un ordre au peuple en leur disant :

"Faites des provisions car *encore* trois jours *et* vous franchissez le Jourdain que voici

Trois jours Ex 19,10s

Pour *entrer en vue de posséder* la terre que Le Seigneur Dieu *de vos pères* vous donne" ».

Dt 11,31

se présente comme une entrée triomphale dans la terre. Selon 5,12 le peuple avait été nourri de la manne jusqu'au jour où ils fêtèrent la Pâque à Gilgal. **ptes *chr*

11c votre Dieu Il est fréquent de trouver dans le Dt l'expression « Dieu de vos pères ». En Dt 12,1 et 27,3, la formule est liée au don de la terre. Même expression en Jos 18,3 ; Jg 2,12 et 2R 21,22.

~ Littérature péritestamentaire, traditions juive et samaritaine ~

10 Josué donna un ordre Josèphe *A.J.* 5,1 commence par cette phrase la présentation de Josué, sans se référer au discours initial de Dieu, même s'il semble y faire allusion en 5,37.

11 faites-vous des provisions. *b.Tem.* 16 : Dieu distrait le peuple par une occupation spécifique et détourne ainsi son attention jusqu'à ce qu'il puisse résoudre tous les doutes et tous les cas de jurisprudence que Josué a oubliés à la suite d'un évanouissement. Le peuple, en voyant son chef dans un tel état de perplexité, voulait en effet le tuer. *Yal.* 2,1,7 : Les provisions sont les dispositions à la conversion. **bib *chr*

~ Tradition chrétienne ~

11b faites-vous des provisions Origène *In Iesu Naue* 1,4 : Ces provisions sont les œuvres qui accompagnent le disciple du Christ et permettent d'éviter que l'étude des Saintes Écritures soit négligée et rapide. Augustin, *Quaest. Hept.* 6,2 : « Il ne doit point paraître surprenant que ceux-là même à qui Dieu daignait adresser la parole, aient voulu prendre l'initiative en quelques circonstances, lorsqu'ils ne laissaient pas d'espérer que Dieu serait leur guide, et que leurs desseins aient été modifiés par la providence de celui qui les gouvernait. » **bib *ptes*

M	JS
12 *Josué avait parlé* aux *Rubénites,* aux *Gadites* et à la demi-tribu de Manassé en leur *disant* :	Aux *Rubénites*, aux *Gadites* et à la demi-tribu de Manassé :
13 « Rappelez-vous le commandement que vous a donné Moïse serviteur du Seigneur :	« Rappelez-vous le commandement que vous a donné Moïse serviteur du Seigneur
“Le Seigneur votre Dieu vous *accorde* [V]***a accordé*** le repos et vous a donné cette terre”.	“Le Seigneur votre Dieu vous *accorde* le repos et vous a donné cette terre”
14 Vos femmes, vos enfants et votre bétail *s'établiront* sur la terre que Moïse vous a donnée au-delà du Jourdain.	Vos femmes, vos enfants et votre bétail *s'établiront* sur la terre que Moïse vous a donnée au-delà du Jourdain.
Et vous vous [le] franchirez *en ordre de bataille* [V]***armés*** en tête de vos frères, *tous les guerriers valeureux*	*Et* vous vous [le] franchirez *en ordre de bataille* en tête de vos frères, *tous les guerriers valeureux*,
Et vous *leur viendrez en aide* [V]***vous combattrez en leur faveur*** 15 jusqu'à ce que Le Seigneur accorde le repos à *vos frères* comme à vous,	Et vous *leur viendrez en aide* jusqu'à ce que le Seigneur *leur* accorde le repos comme à vous,
Et qu'eux aussi *prennent possession* de la terre que le Seigneur votre Dieu leur donne.	Et qu'eux aussi *prennent possession* de la terre que le Seigneur votre Dieu leur donne.
Vous retournerez alors à la terre *de votre héritage* et vous en prendrez possession	Vous retournerez alors à la terre *de votre héritage.* »
Celle que Moïse serviteur du Seigneur vous a donnée au-delà du Jourdain vers le soleil levant. »	

Texte

Texte

12 aux Rubénites, aux Gadites *Tg. Neb.* « à la tribu de Ruben, la tribu de Gad ».
15c vous en prendrez possession V « vous y habiterez ».

Vocabulaire

14c en ordre de bataille *hămūšîm* : litt. « ceux qui marchent en tête dans l'armée » (Ex 13,18 ; Nb 32,17 ; Jg 7,11).
15a accorde le repos Litt. « fera reposer » (Dt 3,20 ; 12,10 ; 25,19 ; 2S 7,1.11 ; 1R 5,18 ; 8,56). Le sens premier de ce verbe évoque le retour chez soi après une longue journée de travail.

Grammaire

13a rappelez-vous le commandement *zkwr* inf. abs. soulignant l'importance de l'ordre.
13b Dieu vous accorde Le commandement de Dieu est construit avec un ptc. prés. (*mēnîaḥ* « il est en train d'accorder le repos ») suivi d'un pf. avec *waw* (*wntn*, « et il a donné »). Ce dernier doit être tenu pour copulatif, cf. G et V. **bib*

Contexte

Histoire et géographie

14a de l'autre côté du Jourdain En Jos, il s'agit de la Transjordanie (2,10 ; 7,7 ; 9,10 ; 22,4 ; 24,8) ; mais cela peut être également la Cisjordanie (9,1). Dans le premier cas, on ajoute quelquefois « au lever du soleil » (1,15 ; 12,1 ; 13,8.27) et « vers la mer » (là où se couche le soleil) dans le second (5,1 ; 12,7 ; 22,7).

Réception

Comparaison des versions

12-18 [M-JS G] ***Analepse ou récit contemporain ?*** M rappelle ici les instructions précédemment adressées aux tribus de la Transjordanie et la façon dont elles les ont accomplies. Pour JS et G en revanche, ces tribus assistent au discours de Josué et accueillent ses ordres à la suite de ceux qu'il vient d'adresser aux officiers ou scribes du peuple.
14a [M-JS] **Moïse** « Moïse » ne se trouve pas dans G de telle sorte que dans cette version, il faut comprendre le texte, jusqu'au v.15a, comme un discours de Moïse (cf. Dt 3,18-19). M introduit au contraire « Moïse » pour indiquer que Josué a repris la parole. Le texte hébraïque n'offre donc pas à proprement parler un ordre de Moïse mais seulement le constat qui apparaît au v.13b.

G

12 Et à *Ruben*, à *Gad* et à la demi-tribu de Manassé *Jésus dit* :

13 « Rappelez-vous le commandement du Seigneur que vous a donné Moïse *le* serviteur du Seigneur *en disant* :

“Le Seigneur votre Dieu vous *a accordé* le repos et vous a donné cette terre.

14 *Que* vos femmes, vos enfants et votre bétail *habitent* sur la terre qu’il vous a donnée.

Mais vous vous [le] franchirez *bien équipés* en tête de vos frères, *quiconque [est] valide*,

Et vous *combattrez avec eux* 15 jusqu’à ce que le Seigneur votre Dieu accorde le repos à *vos frères* comme à vous

Et qu’eux aussi *héritent* de la terre que le Seigneur votre Dieu leur donne”.

Alors chacun *ira vers son héritage*,

Celui que Moïse vous a donné au-delà du Jourdain vers le soleil levant. »

¶ 12 **Tribus de Transjordanie** Nb 32 ;
¶ **12-15** Dt 3,18-20

¶ **13** 21,44 ; 23,1 ; He 4,8-11; 2S 7,1

¶ **14** 4,12

¶ **15** 22,4

Intertextualité biblique

12 aux Rubénites, aux Gadites et à la demi-tribu de Manassé L’importance des tribus de Transjordanie est ici soulignée (cf. 4,12-13) mais, au cours de la campagne militaire, elles ne seront guère mentionnées. À la fin, Josué reconnaît leur loyauté et les renvoie dans leur territoire (22,1-8). **chr*

13b Le Seigneur votre Dieu vous accorde le repos L’ordre donné par Moïse figure en Dt 3,18-20 où l’on mentionne déjà le territoire possédé en Transjordanie. **gra* Ici, Josué accorde à ces tribus le repos. Le Ps 95,11 fait allusion à la terre comme lieu de repos renvoyant à Nb 14,21-35. Dans les deux cas, le péché d’incrédulité empêche une partie du peuple d’entrer dans la terre promise. De même aussi He 3,7-19 et 4,8-11 établissent une opposition entre Josué (qui n’introduisit pas tous les Israélites dans le repos) et Jésus Fils de Dieu, qui pénétra dans les cieux. Par la foi au Christ, on pénètre dans le repos de Dieu.

13s et Dt 3,18ss La comparaison avec Dt 3,18ss montre, outre l’introduction des phrases « il est en train de vous accorder le repos » (13b) et « vous les aiderez » (14b), que Jos dit « dans la terre » (14a) là où Dt 3 écrit « dans les villes » (19b). De même, on trouve « en ordre de bataille » (14b) au lieu de « armés » (Dt 3,18b) ainsi que « valeureux guerriers » (14b) pour « fils d’Israël » (Dt 3,18b).

Tradition chrétienne

12 aux Rubénites, aux Gadites et à la demi-tribu de Manassé Origène *In Iesu Naue* 3,1 : « Ceux qui reçoivent une part donnée par Moïse sont ceux qui sont nés en premier lieu (Gn 29,32 ; 30,10 ; 41,50) ... En cela s’est manifestée la figure des deux peuples ; l’un qui apparut d’abord selon l’ordre de la nature, mais l’autre qui reçut par la foi et par la grâce la bénédiction de l’héritage. » Procope de Gaza, *Comm. in Jos.* : Les tribus qui trouvent leur terre avant de passer le Jourdain sont celles qui arrivent à la perfection avant le régime néotestamentaire de la grâce.

13b Le Seigneur votre Dieu vous accorde le repos *4Esd.* 2,24 : « Arrête-toi et repose-toi, mon peuple, parce que ton repos arrive. »

M	JS
16 Et eux *répondirent* à *Josué en disant* :	Et ils *répondirent* à *Josué en disant* :
« Tout ce que tu nous *as ordonné* nous le ferons Et partout où tu nous enverras, nous irons.	« Tout ce que tu nous *as ordonné* nous le ferons Et partout où tu nous enverras nous irons.
17 *De même qu'*en tout nous avons écouté Moïse *de même* nous t'écouterons	*De même qu'*en tout nous avons écouté Moïse *de même* nous t'écouterons.
Pourvu que Le Seigneur *ton* Dieu soit avec toi comme *il fut* avec Moïse.	
18 *Tout* homme *qui sera rebelle à ta voix* et n'écoutera pas tes paroles, *quoique* tu lui ordonnes, *sera mis à mort*.	
Il suffit que tu sois fort et *tenace*. »	

Texte

~ Texte ~

17a nous avons écouté Moïse de même nous t'écouterons 4Q378 (4QPsJos[a]) « [et] nous avons écouté Moïse de [même » ; V « nous avons obéi » et « de même nous t'obéirons toi aussi » ; *Tg. Neb.* « nous avons accepté » et « de même nous t'accepterons ».

17b Le Seigneur ton Dieu soit avec toi *Tg. Neb.* « la parole du Seigneur ton Dieu sera avec toi ».

18a et n'écoutera pas 4Q378 (4QPsJos[a]) « il écoutera et il ne [» ; V « et n'obéira pas » ; *Tg. Neb.* « n'acceptera pas ».

18b il suffit que tu sois fort et tenace V « Il suffit que tu sois fort et que tu agisses comme un homme ».

G

16 Et *répondant* à *Jésus*, ils *dirent* :

« Tout ce que *tu nous ordonneras* nous le ferons
Et partout où tu nous enverras nous irons.

17 *En tout ce que* nous avons écouté Moïse nous t'écouterons

Pourvu que Le Seigneur *notre* Dieu soit avec toi comme *il était* avec Moïse.

18 *Mais l'*homme qui *te désobéira* et qui n'écoutera pas tes paroles *comme tu [les]* lui auras ordonnées, *qu'il meure* !

Allons ! Sois fort et *agis comme un homme.* »

¶ **17** 3,7

¶ **18** Dt 17,12

Réception

Intertextualité biblique

17b ton Dieu sera avec toi On le dit des grands personnages (Ex 3,12 ; Jg 6,16 ; 1S 10,7 ; 16,18 ; 2S 7,3 ; Lc 1,28) et de tout le peuple (Dt 2,7 ; 31,8 ; Is 7,14 ; Mt 1,23 ; 41,10).

Tradition chrétienne

17a de même qu'en tout nous avons écouté Moïse, de même nous t'écouterons Origène *In Iesu Naue* 3,2 : Toute personne qui écoute Moïse, écoute également Jésus (Jn 5,46).

Le Psautier



Constitution du texte

Canonicité et importance traditionnelle

Placé en tête des Écrits (*K^{e}tûbîm*) dans la Bible hébraïque et dans la Septante (cf. aussi Lc 24,44), mais après Job dans la Bible catholique, le Psautier se présente comme un recueil de poèmes. On y trouve les aspects essentiels de la spiritualité du peuple israélite.

Tiré directement du grec, le mot « psaume » désigne un poème destiné à être chanté, normalement avec accompagnement musical (cf. Ps 137,2) ; un mot dérivé, *psaltêrion*, désigne un instrument de musique. En hébreu, le nom qu'on donne au recueil, *T^{e}hillîm*, est plus restrictif au plan sémantique : il veut dire « Louanges » ; pourtant, le genre hymnique s'applique seulement à 25 des 150 psaumes que comporte le livre.

De nos jours, on cite habituellement les Psaumes suivant la numérotation du texte hébreu. Toutefois, certaines Églises, en particulier dans la liturgie et les livres de prière, conservent la numérotation des anciennes versions grecques et latines, qui diffère en général d'une unité entre les Ps 9 et 147.

La Septante ajoute un 151e Psaume, dont on a trouvé l'équivalent hébreu à Qumrân : poème autobiographique où David raconte sa vocation, non seulement comme roi mais aussi comme musicien et psalmographe. L'ancienne version syriaque compte même 155 Psaumes, dont deux attestés à Qumrân. C'est dire que, jusqu'à l'aube du NT, le recueil était resté ouvert, du moins dans certains milieux.

Le NT cite les Psaumes plus d'une centaine de fois. Jésus lui-même les a chantés et priés, notamment lors du dernier repas (Mt 14,26 et par.). Plusieurs fois, dans les évangiles, il cite mot à mot un verset de psaume ; il utilise en fait onze psaumes distincts. Encore aujourd'hui, ces textes forment un constituant essentiel de la prière des juifs et des chrétiens de toutes confessions.

Interprétation

Genres littéraires

Depuis Gunkel surtout, l'exégèse a accordé beaucoup d'attention à la classification morphocritique des psaumes. On s'est accoutumé à distinguer plus ou moins 14 genres littéraires : hymne, hymne au Seigneur Roi, hymne à Sion, lamentation individuelle, psaume de confiance individuelle, action de grâce individuelle, lamentation collective, psaume de confiance collective, action de grâce collective, psaume royal et/ou messianique, psaume sapientiel, historique, prophétique, cultuel (énonçant, par exemple, les conditions d'accès au sanctuaire). Si commode qu'elle soit, une telle catégorisation a ses limites : par exemple, l'emploi du « je » et du « nous » n'est pas toujours déterminant pour qu'on conclue à une problématique individuelle ou collective ; dans les poèmes où s'exprime la confiance, on met sur le même pied celle qui précède et celle qui suit le dénouement du drame ; on arrive mal à distinguer certains hymnes d'avec les psaumes historiques ou les prières de remerciement collectif ; les psaumes dits royaux, tantôt hymnes, tantôt suppliques ou actions de grâce pour le roi, n'ont guère de statut morphocritique précis ; enfin, du strict point de vue du genre littéraire, bon nombre de psaumes sont composites, ce qui a conduit malencontreusement beaucoup d'exégètes à y voir un amalgame de textes d'auteurs et de dates différents, alors que l'étude des structures de composition tend plutôt à confirmer leur unité littéraire à l'origine.

Bref, sans négliger les acquis précieux de l'approche morphocritique, il semble préférable de favoriser une présentation plus simple des catégories de

psaumes, qui table davantage sur les états psychologiques exprimés et sur l'usage que peuvent en faire les personnes et les communautés croyantes, y compris, bien entendu, le peuple israélite. Ainsi, on distinguera : les psaumes de louange, les drames de libération, les poèmes d'instruction et les chants de fête pour des occasions spéciales.

- *Les psaumes de louange* célèbrent le Seigneur pour ce qu'il est et pour ce qu'il fait dans la création et dans l'histoire (Ps 8 ; 29 ; 33 ; 47 ; 92-93 ; 96-100 ; 103-105 ; 111 ; 113 ; 117 ; 135-136 ; 145-150).
- *Les drames de libération* s'enracinent dans des situations de misère, politique, sociale, morale, physique, psychique ou simplement existentielle, vécues soit par un individu, une collectivité ou même par un roi en solidarité avec son peuple (Ps 3-7 ; 9-14 ; 16-18 ; 20-23 ; 25-28 ; 30-32 ; 34-36 ; 38-44 ; 51 ; 53-64 ; 66 ; 68-71 ; 73-74 ; 76-77 ; 79-80 ; 83 ; 85-86 ; 88-90 ; 94 ; 102 ; 106-109 ; 115-116 ; 118-120 ; 123-126 ; 129-131 ; 137-144). Le drame type comporte théoriquement huit étapes : lamentation, supplication, confiance d'être sauvé, annonce d'une intervention divine, attestation de la libération, action de grâce, confiance inébranlable si jamais les problèmes reviennent, et témoignage rendu en public. Certains poèmes se limitent à une étape ; d'autres en comportent plusieurs ; deux psaumes en intègrent même jusqu'à sept (31 ; 40).
- *Les psaumes d'instruction*, eux, ne s'adressent pas à Dieu, mais à la collectivité. Ils visent un objectif de formation ou de réforme. L'un ou l'autre des trois aspects suivants prédomine : historique (Ps 78 ; 114), cultuel (15 ; 24) ou moral (1 ; 19 ; 37 ; 49-50 ; 52 ; 75 ; 81-82 ; 91 ; 95 ; 112 ; 127). Dans ce dernier cas, la plupart du temps, le poème contient une interpellation prophétique ou un oracle.
- *D'autres psaumes, enfin, soulignent et accompagnent des occasions spéciales de célébration collective*. On distingue quatre sous-groupes, selon qu'il s'agit de fêtes civiles en l'honneur du roi (Ps 2 ; 72 ; 101 ; 110 ; 132), de fêtes nuptiales (45 ; 128), de pèlerinages (46 ; 48 ; 84 ; 87 ; 121-122 ; 133-134) ou de fêtes agricoles (65 ; 67).

Plan d'ensemble du livre

Les commentateurs actuels sont de plus en plus sensibles à l'agencement canonique du Psautier. Certes, depuis toujours, on remarque sa subdivision en cinq « livres » sur la base de points de repères bien explicites dans le texte (41,14 ; 72,18-20 ; 89,53 ; 106,48 ; 150,1-6) :

1. Ps 1-41 ;
2. Ps 42-72 ;
3. Ps 73-89 ;
4. Ps 90-106 ;
5. Ps 107-150

On a suggéré maintes fois une analogie avec les cinq livres de la Tora, comme s'il s'agissait ici, si l'on peut dire, d'une réexpression euchologique de la Tora, *grosso modo* attribuable à David, de la même manière qu'on attribuait à Moïse la paternité du Pentateuque. Même si on arrive mal à décoder la logique interne de l'organisation de chacun des cinq « livres », on observe, dans certains psaumes consécutifs, un vocabulaire assez homogène et même une certaine cohérence structurelle.

Authenticité, date et destinataires

Les Ps 1 et 2, qu'une tradition ancienne tenait pour un psaume unique (cf. **interp*), structurent l'ensemble du psautier. Le premier texte fournit un cadre existentiel ou sapientiel, tandis que le second envisage l'histoire du salut, dans une perspective messsianique. Au début et à la fin des cinq livres des Psaumes, certains auteurs relèvent la fonction de textes porteurs de l'une des deux perspectives. On peut ainsi distinguer un "cadre de l'Alliance" marqué par le début du livre I (Ps 2), la fin du livre II (Ps 72), la fin du livre III (Ps 89) et la première conclusion du livre V (Ps 144). Cette structure paraît doublée d'un « cadre sapientiel » (début livre I : Ps 1 ; début livre III : Ps 73 ; début livre IV : Ps 90 ; début livre V : Ps 107 ; première concusion du livre V : Ps 145).

116 psaumes sont précédés d'un ou de quelques mots placés comme en exergue. Par exemple, 73 d'entre eux (82 dans la version grecque) sont explicitement attribués à David, et même le deuxième « livre » en entier (Ps 72,20). Ces ajouts probablement tardifs cherchent à fournir des précisions, plus ou moins fiables à vrai dire, sur le milieu d'origine du texte ou

la circonstance qui a occasionné sa rédaction, ou encore sur l'appartenance à une collection, sur l'utilisation liturgique courante, etc. Qu'on pense seulement à la série des 15 « chants des montées » (Ps 120-134) qui, apparemment, servaient pour les pèlerinages à la Ville sainte.

Les praticiens de la méthode historico-critique ont cherché à dater chacun des Psaumes. Dans la plupart des cas, c'est peine perdue, en raison de la non-fiabilité des *incipit* (*cf.* précédemment), de la brièveté des poèmes, de leur origine diverse et de leur contenu souvent peu particularisé et donc adaptable à des situations variées. C'est pourquoi un bon nombre d'exégètes favorise plutôt une approche canonique et même synchronique qui, sans ignorer la dimension historique, indispensable à bien des égards, tend à considérer le psautier dans son état final. Comme c'est le cas pour la Bible en son entier, il convient de s'habituer à considérer le Psautier comme un patrimoine collectif, tant au point de vue de son origine que de son utilisation : il a servi et sert encore de livre de chevet à un peuple croyant et priant.

Présentation de la péricope

Le Premier psaume est un poème d'instruction, servant d'introduction à tout le psautier.

Une tradition ancienne tenait les Ps 1 et 2 pour un psaume unique (cf. Ac-TO 13,33 ; Justin, *1 Apol.* 1,40 ; et dans le judaïsme *Ber.* 9b). Dans ce cas, « ô bonheur » (1,1 ; 2,12) formerait une inclusion les reliant étroitement. L'ensemble formerait alors un tableau à deux volets, composé d'une première partie plus existentielle ou sapientielle, et d'une seconde partie envisageant l'histoire du salut.

Psaume 1

Propositions de lecture

Ps 1 et 2 ***Sens*** Le diptyque formé par Ps 1 et Ps 2 **intr* a une portée messianique que les chrétiens n'ont pas manqué de mettre en valeur. L'« oint » du Ps 2 est l'homme-arbre du Ps 1, et dans la figure du bois **voc3*, se concentrent les riches symboles de l'arbre, l'arbre de vie et l'arbre de la croix **chr3*.
Ps 1 ***structure*** Les v.1-4 forment un diptyque fondé sur l'antithèse du juste et des méchants, assorti de part et d'autre d'une comparaison végétale : la perspective est morale et actuelle. Les v.5-6 poursuivent l'antithèse, mais dans une perspective eschatologique. Le premier mot du poème commence par *aleph*, première lettre de l'alphabet, et le dernier commence par la dernière lettre, *taw*. Ceprocédé, le cas échéant, p. confirmer le rôle du Ps 1 comme synthèse de tout le psautier, non moins que le passage de a à z, c'est-à-dire de l'aujourd'hui du choix moral au demain de l'eschatologie.

Texte

Texte

1a ô bonheur de l'homme θ´ : « parfait le plus jeune qui… ».
1c sur le siège *Tg. Ps.* : « dans le rassemblement » comme au v.5b.

Vocabulaire

1a bonheur Substantif toujours pluriel en hébreu quand il introduit un macarisme (*'ašré*) **gen*. Sens non statique mais dynamique, puisque la racine verbale a le sens de « marcher droit » vers un but. S et *Tg. Ps.* ont rendu le terme par *ṭwbwhy*, « bonheurs ». G, V et presque toutes les traductions modernes optent pour l'adjectif « heureux », placé en tête de phrase = « (bien)heureux » dans le NT (Mt 5,2s). De là le vocable usuel « béatitude ».
1a.5b[G] conseil Au double sens d'« assemblée » (délibérative) et d'« avis ». Terme sapientiel.
1b s'asseoir à la séance Le verbe revêt parfois un sens négatif, cf. Ps 17,12 ; Gn 37,25 « et ils s'assirent pour manger du pain » (après avoir jeté Joseph dans une citerne).
1b[M] arrogants Le mot renvoie au champ sémantique de la présomption insensée et outrancière. La traduction habituelle par 'railleurs' ou 'moqueurs', correspond à la valeur affaiblie de ce mot en hébreu postbiblique. Dans la Bible, en revanche, *lēç* est souvent rendu dans G par *kakos* ('méchant' : Pr 9,7.8 ; 14,6), *loimos* ('funeste', 'pernicieux' : Pr 19,25 ; 21,24 ; 22,10 ; 24,9) ou *akolastos* ('licencieux' : Pr 20,1 ; 21,11). Dans le texte hébraïque, il apparaît en parallélisme avec *rš'* ('impie' : Pr 9,7), *zdwn* ('insolence' : Pr 21,24) ou *'ywlt* ('folie' : Pr 24,9) et s'oppose à des termes qui caractérisent la sagesse (*ḥkm*, *nbwn*). Le terme *lçwn*, qui relève du même groupe sémantique, offre des équivalences comparables.

Procédés littéraires

1-4/5s ***Antithèse des nombres sg. et pl.*** Les v.1-4, pour ce qui est des choix moraux, considèrent le juste individuellement et les méchants collectivement. Le croyant apparaît ainsi comme un résistant, à contre-courant. Le v.6, dans une optique d'après-vie, envisage les deux groupes collectivement.
1.5 à la séance… ne s'est pas assis…/ ne se relèveront pas…à l'assemblée ***Inclusion par chiasme antithétique*** soulignant le terme de la voie du juste face à celui des méchants : c'est parce que le juste ne s'est pas assis à la séance des arrogants qu'il pourra comparaître à

M/S/L

1 Ô bonheur de l'homme qui n'a pas marché
selon le conseil des méchants
[S] *qui sur la voie des méchants n'a pas marché*
qui sur la voie
[S] *dans la pensée* des pécheurs ne s'est pas arrêté
et à la séance des arrogants ne s'est pas assis.
[L] *railleurs*

l'assemblée finale ; inversement, les méchants qui se sont arrêtés et assis ne se relèveront pas au jugement.
1.5.6 méchants… pécheurs / méchants…pécheurs… / méchants ***Parallélisme inclusif*** Les deux premiers termes qualifiant les impies sont d'abord répétés dans le même ordre à la fin du texte (v.5), avant que le mot le plus fort (*rᵉšā'îm*) ne vienne conclure le psaume (v.6).
1.6 bonheur de l'homme… méchants… voie… / voie des justes… voie des méchants… se perdra ***Inclusion thématique*** de tout le psaume, mettant en fort contraste le bonheur du juste évoqué au début et la perte des impies à la fin.
1 Ô bonheur de l'homme qui ***Allitération*** en aleph : *'ašré hā'îš 'ăšer*.
1 qui n'a pas marché…ne s'est pas arrêté…ne s'est pas assis ***Parallélisme ternaire***, les trois segments commencent par « qui n'a pas marché…ne s'est pas arrêté…ne s'est pas assis » insistant sur l'abstention de tout contact avec les impies. Les trois verbes marquent un *crescendo* dans la dénégation de l'intimité avec les méchants **chr1*.
1 méchants…pécheurs…arrogants ***Decrescendo dépréciatif***, soulignant la futilité de la séance des impies, qui se bornent à railler, par contraste avec la permanence et les fruits de l'arbre planté près des cours d'eau (v.3).
1b à la séance … assis *Figure étymologique.*

Genres littéraires

1 ***macarisme*** « Ô bonheur de… » **voc1a*, terme typique de la littérature de sagesse.

Contexte

Textes anciens

1.6 voie des méchants / voie des justes En Egypte, l'expression 'chemin de vie' (*mṭn n'nḥ*) remonte au moins Pharaon Aménophis IV-Akhenaton : c'est le droit chemin dans l'existence pratique, qui est lié à l'enseignement et assure une vie heureuse. Une série de textes illustrent ce thème.
Début de la Sagesse d'Amenemopé :
« Commencement des enseignements pour la vie,
Instructions pour le bien-être,
Tous préceptes pour la fréquentation des Anciens,
Règles pour converser avec les courtisans,
Pour le diriger vers le chemin de vie,

G/V

1 Heureux l'homme qui n'a pas marché selon le conseil des pernicieux
qui sur la voie
V *le chemin* des pécheurs ne s'est pas arrêté
et sur le siège des vauriens
V *et sur le siège de la peste* ne s'est pas assis.

¶ **1-3 comme un arbre vert:**
Jr 17,7s; Ps 40,5

Pour le faire prospérer sur cette terre»
Dans les inscriptions de Pétosiris (vers 300 av J.-C., cf. G. Lefebvre, *Le tombeau de Pétosiris*, Le Caire, 1924), le chemin de vie assure le bonheur et la prospérité en ce monde.
Insc. 62, I ss.:
«Je vous guiderai vers la voie de vie,
la bonne voie de celui qui obéit au dieu [c'est-à-dire Thot],
heureux celui que son cœur conduit vers elle.
Celui dont le cœur est ferme sur la voie du dieu,
affermie est son existence sur la terre.
Celui qui a dans l'âme la crainte du dieu,
grande est sa félicité sur la terre».
Inscriptions 116, 1.2 et ss., de Sishou, père de Pétosiris:
«Ô vivants qui êtes sur terre, et ceux qui sont à naître, qui viendrez cette montagne, verrez ce tombeau et passerez auprès de lui, venez, je vous guiderai vers le chemin de vie: vous naviguerez avec un vent favorable, sans accident, et vous aborderez au port de la ville des générations [c'est-à-dire à la nécropole] sans avoir éprouvé d'afflictions. (…)»
Cf. également l'inscription 127, 1.2 et ss. de Zedthotefankh, grand-père de Pétosiris.
Dans la mesure où le chemin principal en Egypte est le Nil, 'chemin' et 'eau' sont ici identifiés.
Le thème des deux chemins apparaît maintes fois dans la littérature gréco-latine.

- On le trouve d'abord chez Parménide (cité par Proclus, *In Tim*. I,345,18), appliqué à la connaissance de l'être et de la vérité: «Viens, je vais t'indiquer – retiens bien les paroles / Que je vais prononcer – quelles sont donc les seules / Et concevables voies s'offrant à la recherche. / La première, à savoir qu'il est et qu'il ne peut / Non être, c'est la voie de la persuasion, / Chemin digne de foi qui suit la vérité; / La seconde, à savoir qu'il n'est pas, et qu'il est / Nécessaire au surplus qu'existe le non-être, / C'est là, je te l'assure, un sentier incertain / Et même inexplorable; en effet, le non-être / (Lui qui ne mène à rien) demeure inconnaissable / Et reste inexprimable.»
- Appliqué aux choix éthiques, le thème se retrouve chez Xénophon (*Mem*. II,1,21). S'inspirant de ce dernier, Cicéron (*Off*., I,118) rapporte l'histoire suivante: «Hercule arrivant à l'âge de la puberté – un temps donné par la nature pour choisir le chemin de la vie que chacun prendra – se retira dans la solitude et (…) là, il délibéra beaucoup et longtemps avec lui-même pour savoir, alors qu'il distinguait deux chemins, celui du Plaisir et celui de la Vertu, lequel des deux il valait mieux prendre. (…) La plupart du temps, imbus des préceptes de nos parents, nous sommes amenés à suivre leurs usages et leur façon de vivre. D'autres sont conduits par le jugement de la foule, et ce qui paraît le plus beau au plus grand nombre, c'est cela par-dessus tout qu'ils souhaitent. Quelques-uns cependant, soit en vertu d'un certain bonheur, soit en vertu d'une heureuse nature, indépendamment de l'éducation familiale, ont suivi le droit chemin dans la vie».
- Cette histoire sera finalement appliquée à Scipion par Silius Italicus (*Punica*, 15,10).

Réception

Intertextualité biblique

Premier texte des 'Ecrits' (*Ketouvim*), le Ps 1 est directement lié aux deux autres parties traditionnelles de la Bible hébraïque: la *Tora* (cf. v. 2, référence à la *tora* du Seigneur et thème de l'arbre de vie en Gn 2,9) et les 'Prophètes' (*Nevi'im*: début de cette section, cf. parenté de Ps 1, 1-3 avec Jos 1, 7-8; et fin des *Prophètes*, cf. parenté de Ps 1,2 avec Ml 3,22-23 et de Ps 1,5 avec Ml 3,13-24).
1a bonheur La forme du macarisme **gen1* est fréquente dans l'AT (37 fois) et le NT (40 fois). Dans Ps (25 fois), plus souvent que «ô bonheur de l'homme (*'îš*)» (2 fois), on trouve les synonymes «ô bonheur du brave (*geber*)» (3 fois) ou «de l'humain (*'ādām*)» (4 fois), et, au plan collectif, «ô bonheur du peuple» (4 fois). Or quelles actions, valeurs ou attitudes mettent l'homme en «marche» vers le bonheur **voc1a*? Ps répond: pour la collectivité, acclamer Dieu et vivre l'alliance avec lui; pour l'individu, méditer et observer la *Tôrâ *v.2*, se réfugier en Dieu, lui faire confiance, le craindre, être son familier au Temple, recevoir son aide, sa force, son pardon, penser aux pauvres, avoir famille et prospérité, et même demander à Dieu le châtiment de l'ennemi. Le Ps 119, qui à chaque verset célèbre la parole, les commandements, les lois, etc. de Dieu commence «Heureux ceux dont la voie est sans faille, qui vont dans l'Enseignement du Seigneur»; la connaissance de Dieu coïncide avec l'observance des commandements.
1.6 chemin des méchants / chemin des justes Dans l'AT, le thème des deux chemins apparaît d'abord sans réference à la rétribution dans l'au-delà (Os 14,10; Si 21,9-10; Pr 10,29). Dans le livre des Proverbes pointe cependant l'association entre le 'chemin du juste' et 'la vie' (Pr 4,10-19; 12,28; 15,24). Le Ps 138,24 (G) mentionne aussi le 'chemin éternel'. Plus nettement eschatologique, le thème des deux chemins aux issues divergentes (Mt 7,13-14; Lc 13,24)

souligne dans le NT un contraste : d'une part la facilité apparente de la voie spacieuse choisie par beaucoup et qui conduit à la perdition, de l'autre la difficulté initiale de la voie étroite trouvée du petit nombre et qui mène à la vie eternelle.

Littérature péri-testamentaire, juive et orientale

1 aller, s'arrêter, s'asseoir Pour Ibn Ezra, ces verbes indiquent une progression vers le mal. Rachi comprend en sens inverse, par causalité : s'asseoir, puis se lever, et enfin aller (le verbe médian peut se comprendre « s'arrêter » ou « se lever »).

Tradition chrétienne

1-6 BASILE *Hom. Ps.* compare ce *prooimion* du psautier au fondement d'un édifice, à la carène d'un navire, au cœur d'un animal. Si le poème est dépourvu de titre, pour CASSIODORE *Exp. Ps.*, c'est qu'il est lui-même l'en-tête des autres psaumes et que rien ne doit être « mis en tête de notre Seigneur et Sauveur » (texte quasi identique chez BÈDE *Ps. Exeg.* ; cf. aussi Ps-HAYMON D'AUXERRE *Comm. Ps.*).

1s bonheur GRÉGOIRE DE NYSSE, s'appuyant sur 1Tm 6,15-16, voit Dieu comme l'unique Bienheureux et donc définit le bonheur de l'homme comme une ressemblance de la béatitude divine (*Ps. Inscr.*). Plus couramment les Pères ont identifié l'homme parfait à Jésus, en tant que Seigneur (AUGUSTIN *Enarrat. Ps.*, qui établit d'ailleurs une relation avec le Ps 40,8 : « Au commencement du livre [c'est-à-dire au Ps 1], il est écrit de moi » ; JÉRÔME *Tract. Ps.*), Sauveur ou Époux de l'Église (ORIGÈNE *Sel. Ps.*, EUSÈBE *Comm. Ps.*, THÉODORET DE CYR *Interpr. Ps.*, CASSIODORE *Exp. Ps.*), premier-né de toute créature (HILAIRE *Tract. Ps.*), nouvel Adam (BÈDE *Ps. Exeg.*), n'ayant pas marché suivant le dessein de l'impie, lequel est identifié à Adam et/ou au diable tentateur (ARNOBE *Comm. Ps.*). Cf. aussi THOMAS *In Ps.* Mais puisque « le Christ entier est tête et corps, [le psaume] traite du Christ et de son corps l'Église », dans une perspective maritale (Ps-ALBERT *Comm. Ps.*). En un sens davantage anthropologique et moral, CALVIN *Comm. Ps.* définit le bonheur comme la résultante d'une bonne conscience. Pour BELLARMIN, il consiste dans la justice véritable, l'amitié avec Dieu (*Ps. Explan.* 9).

1 conseil… voie… siège
= *péché en pensée, en acte et par l'enseignement* (JÉRÔME *Tract. Ps.*)
= *péché en pensée, en acte et par habitude* (AMBROISE *Enarrat. Ps.* qui définit le péché non seulement par rapport aux prescriptions du

décalogue, mais même dans une ligne de radicalité évangélique qui invite à une dépossession totale ; *item* : Basile *Hom. Ps.*)
= *péché en pensée, en acte et en entraînant les autres à faire le mal* (Thomas *In Ps.*)
= *péché de se détourner de Dieu, se délecter dans le péché, et ne plus pouvoir revenir à Dieu*, à moins qu'on ne soit libéré par le Christ (Augustin *Enarrat. Ps.*).
À la suite de Tertullien *Marc.* 4,8, plusieurs Pères ont vu dans Joseph d'Arimathie le type du juste décrit ici par la négative. Théodoret de Cyr *Interpr. Ps.* spécifie la portée inclusive du mot « homme » : celui-ci « comprend aussi les femmes ».
1c s'asseoir sur le siège On y voit généralement une allusion à la chaire des scribes et des pharisiens (Athanase *Exp. Ps.* ; Hilaire *Tract. Ps.* ; Ambroise *Enarrat. Ps.* ; Cassiodore *Exp. Ps.*). Selon Origène *Sel. Ps.*, le v. p. s'appliquer à trois situations : ne pas profiter de la vérité en s'abandonnant à de vaines pensées, ne pas vivre selon la vraie doctrine, tenir pour vrais de faux dogmes. Ps- Albert *Comm. Ps.* : répandre le poison d'un enseignement mauvais par la parole ou par l'exemple ; le « siège » a quatre pattes : malice, mépris de Dieu, absence de honte, astuce dans la propagation du mal. Pour Calvin *Comm. Ps.* : métaphore évoquant l'endurcissement produit par l'habitude d'une vie dans le péché.
1c[L] railleurs Rupert de Deutz *Oper. Sp. Sancti* 2,10-11 développe le thème du Juste crucifié qu'on accable de railleries.

Théologie

1 *Théologie morale : relations sociales* Il ne s'agit pas tant de se couper de tout contact humain compromettant et de se replier sur soi, comme y encouragent certains mouvements religieux, mais plutôt de refuser absolument de pactiser avec le mal. Jésus ne s'est-il pas assis plus d'une fois, même à l'encontre de la coutume, en compagnie de pécheurs et de pécheresses ?

TEXTE

Texte

3a comme un arbre *Tg. Ps.* ajoute « vivant » (ou « de vie »).
3b qui donne son fruit *Tg. Ps.* : « dont le fruit mûrit ».
3d tout ce qu'il fait réussit *Tg. Ps.* amplifie « et toute floraison qui fleurit produit des semences et réussit ».

Vocabulaire

2a.4b[M] au contraire Litt. « car si » locution conjonctive exprimant une forte opposition.
3[G] arbre Sens premier : « bois » (matière de l'arbre). Le même terme, possible mais peu fréquent quand il s'agit de désigner un arbre en grec, apparaît notamment en Gn 2,9 et Ap 22,2 (*xulon tês zôês*, « arbre de vie »), Gn 40,19 (*kremasei se epi xulou*, « il te suspendra à un arbre »). Ces emplois permettent de tisser des relations intertextuelles associant l'arbre de vie à l'arbre de la croix. **chr3a*
3[M] son feuillage Litt. : « ses pousses ».

Grammaire

3[M G] *verbes* Les deux versions emploient le futur, anticipant quelque peu sur la perspective eschatologique qui, dans M et G, est propre aux v.6.

Procédés littéraires

2 jour et nuit *Hyperbole* Pour « de jour et de nuit » **mil2b*.
3s *Comparaisons en antithèse* Double métaphore végétale filée, image de succès et d'échec : d'une part, l'arbre vert, bien enraciné et nourri, capable de production et de reproduction, image du vivant, de l'autre, la paille jaunie, sans racines ni sève ni avenir, image de la mort.

Genres littéraires

3s *māšāl* **pro3s* → Parabole…

CONTEXTE

Milieux de vie

2b murmure Les versions (G, V, S) réduisent l'action du verbe à une démarche intérieure (silencieuse pour G), de « méditation ». Tel est l'objectif visé, même dans M, mais non sans passer, là, par une stratégie de piété extérieure. En effet, dans l'ancien Israël on avait coutume de prononcer à demi-voix les textes bibliques qui soutenaient la réflexion et la prière (cf. 1S 1,12s). Ce moyen concret, à mettre en œuvre à certaines heures, de jour comme de nuit (Dt 6,7 « tu parleras avec ces paroles »), intégrait le corps à l'activité contemplative, de manière à entretenir une attitude méditative qui dure « jour et nuit » (même hyperbole dans Jos 1,8), y compris en sommeil **pro2* **chr2*, et qui favorise une conduite morale stable. Les juifs et nombre de chrétiens ont conservé cette pratique, même quand ils se recueillent en privé. De plus, G et V substituent au plaisir de l'instruction murmurée l'option volontaire qui résulte de la méditation de la loi.

Textes anciens

3 *comparaisons en antithèse* Déjà en Égypte l'antique *Instruction d'Amen-em-opet* (6,1-12) comparait le sage et son contraire à deux arbres, l'un poussant dans un jardin et fructifère, l'autre poussant dans la steppe et servant de combustible.

RÉCEPTION

Comparaison des versions

2[M] Enseignement [G] loi Le substantif hébreu *tôrâ* désigne avant tout le Pentateuque. Il provient de *yrh*, instruire. Le sens « loi », retenu par G, V, S et l'ensemble des traductions, est donc réducteur (Is 2,3). Le caractère sacré de l'œuvre attribuée à Moïse explique que nous utilisions la majuscule. Curieusement *Tg. Ps.* rend la première occurrence en 2a par *nîmôs'*, apparenté au grec *nomos*, loi, et la seconde en 2b par un dérivé de *'rh* (= *yrh*) ; S répète *nomûsô*.

2 Au contraire dans l'Enseignement
[S] *la loi* du SEIGNEUR [est] son désir
son Enseignement il [le] murmure
[S] *sa Loi il [la] médite* jour et nuit.

3 Il est comme un arbre planté près des cours d'eau
qui donne son fruit en son temps et son feuillage ne se flétrit pas
[S] *ne tombe pas*
et tout ce qu'il fait réussit.

Intertextualité biblique

2a désir Se délecter de l'Enseignement divin fait partie de l'idéal et donc de l'apprentissage de tout Israélite pieux (Ps 112,1 ; 119,16.24.35.47.70.77.92.143.174).
3b fruit En transposition anthropologique morale et spirituelle, NT exploite le rapport de cause à effet entre arbre bon ou mauvais et bon ou mauvais fruit (Mt 3,10 ; 7,19 ; 12,33 ; Lc 3,9 ; 6,43-44). Mais le rapport p. être inversé : « Du fruit de la justice pousse un arbre de vie » (Pr 11,30). L'arbre engendre le fruit, certes, mais il naît également de la graine et donc du fruit.
3s arbre…paille Jr 17,6 oppose plutôt à l'arbre vert l'arbuste du désert.

Littérature péri-testamentaire, juive et orientale

2 Enseignement (Tôrâ) du Seigneur…son Enseignement (Tôrâ) Rachi : la Tôrâ reçue du Seigneur est devenue sa propre Tôrâ, qu'il rumine (observe et transmet).
3 arbre Le Tg.Ps. glose ici le terme *'ç* ('arbre') : « il est comme l'arbre de vie ». Sans pendant antithétique, on trouve bien développée à Qumrân l'image des arbres vivants près des cours d'eau (1QH 8,5-8). Et dans le Coran (14,24-25), l'analogie entre l'arbre parfait et la Parole de Dieu.
3 feuillage Rachi : la moindre feuille est utile ; de même, la moindre parole du sage.

Tradition chrétienne

2 murmure ORIGÈNE *Sel. Ps.*, s'appuyant sur 1Th 5,17, recommande de méditer la Loi en mangeant et en buvant, et même en dormant ; il suggère aussi une interprétation figurée de « jour et nuit » : respectivement, image de tranquillité et d'épreuve. Selon AMBROISE, plus réaliste, la consigne n'implique « pas tant l'intention continuelle de lire la Loi que le goût de l'observer » : il exhorte à « boire » l'un et l'autre Testament, le Premier diminuant la soif, le Nouveau l'étanchant complètement (*Enarrat. Ps.*). Pour EUSÈBE *Comm. Ps.*, « loi » p. s'entendre à un triple niveau : loi naturelle, loi de Moïse et Évangile. Pour ATHANASE *Exp. Ps.* : « loi angélique ». HILAIRE *Tract. Ps.* ainsi que JÉRÔME *Comm. Ps.* et *Tract. Ps.* précisent qu'il faut non seulement lire l'Écriture, mais la mettre en pratique. AUGUSTIN *Enarrat. Ps.* y va d'une distinction bien paulinienne :

2 Au contraire, dans la loi du Seigneur [est] sa volonté
et sur sa loi il méditera jour et nuit.

¶ 2 **la Tora jour et nuit :** Jos 1,8 ; Ps 119,148

3 Il sera comme l'arbre planté près des sources d'eau, V *qui a été planté au bord des cours d'eau*
qui donnera son fruit en son temps, dont le feuillage ne s'épuisera pas
et tout ce qu'il fait réussira.

¶ 3 **symbole de sagesse ou de bonté :** Ps 92,13-16 ; Gn 2-3 ; Pr 3,18 ; 11,30 ; Ap 2,7 ; 22,2 ; 22,14.19 ; Mt 7,17-19 ; 12,33 ; Lc 3,9 ; 6,43 • **bord des eaux :** Ez 47,1-12 ; Ap 22,1-2

« C'est une chose d'être dans la Loi, et une autre d'être sous la Loi. Qui est dans la Loi agit selon la Loi, qui est sous la Loi est conduit par la Loi. L'un est donc libre, l'autre, esclave. » Bède *Ps. Exeg.* répète, glosant à peine.

3a arbre… cours d'eau Chez plusieurs Pères, référence à Pr 3,18.
= *arbre de vie*, symbole de la sagesse. Jérôme *Comm. Ps.* et Ambroise *Enarrat. Ps.* font référence à l'arbre de vie de Gn 2-3. Et Jérôme *Tract. Ps.* aux arbres fructifères d'Ez 47.
= *figure de la croix* Justin (*1 Apol.* 1,40-42 et *Dial.* 86 ; cf. Tertullien *Adv. Jud.* 13,11 ; Cassiodore *Exp. Ps.*)
= *le Christ lui-même* (Jérôme *Tract. Ps.*) en tant qu'Époux (Grégoire de Nysse *Hom. Ct.* 5), Homme nouveau (Rupert *Oper. Sp. Sancti* 1,18 et 20), Verbe (Bède *Ps. Exeg.*), proche des fleuves = les divines Écritures (Hippolyte *Comm. Dn.* 1,17 ; Eusèbe *Comm. Ps.* ; Athanase *Exp. Ps.* ; Ps-Albert *Comm. Ps.*). Augustin *Enarrat. Ps.* lit « en son temps » en référence à la résurrection, à l'ascension et au don de l'Esprit ; thème repris chez BÈDE *Ps. Exeg.* et Ps- Haymon d'Auxerre *Comm. Ps.*
= *le baptisé*. À cette relecture christologique ancienne se greffe très tôt la perspective ecclésiologique et sacramentelle, l'eau évoquant le baptême (*Barn.* 11,1-11 ; Cyprien *Epist.* 73,10 ; Hilaire *Tract. Ps.* ; Grégoire de Nysse *In bapt. Christi*).

3b fruit… feuillage Ambroise *Enarrat. Ps.* rattache le fruit aux réalités mystiques (foi, intelligence des mystères), et le feuillage, qui protège le fruit contre le soleil ou le froid, aux vertus morales. Ps-Albert *Comm. Ps.* distingue trois fruits, associés à une triple espèce végétale : érudition exempte d'erreur (raisin), douce consolation (figue), adoucissement et guérison (olive). Bellarmin retient plutôt les arbres qui ne perdent pas leur feuillage : pin, palmier, olivier (*Ps. Explan.* 10).

Liturgie

Ps 1 dans le Lectionnaire romain La liturgie développe l'interprétation morale du psaume pour illustrer :

- *les deux voies* : vendredi de la 2e semaine de l'Avent suivant Is 48,17ss (« le chemin où tu marches ») ; jeudi après mercredi des Cendres suivant Dt 30,15-20 (les deux voies) ; jeudi de la 7e semaine TO I suivant Si 5,1-8 (« Ne te confie pas en tes richesses, ne tarde pas à revenir au Seigneur ») ; lundi de la 30e semaine TO II suivant Ep 4,32-5,8 (ténèbres, lumière).
- *les deux sortes d'hommes* : jeudi de la 2e semaine du Carême et 6e dimanche TO-C suivant Jr 17,5-8.10 (« maudit l'homme… comme un chardon du désert / béni l'homme… comme un arbre près de l'eau).
- *la fécondité de la sainteté* : communs des Saints et saintes ; jeudi de la 29e semaine du TO I suivant Rm 6,19-23 (« vous fructifiez pour la sainteté ») ; mercredi de la 28e semaine du TO II suivant Ga 5,18-25 (fruits de la chair, fruits de l'Esprit).
- *la récompense promise aux justes* : jeudi de la 27e semaine TO I suivant Ml 3,13-20a (« ceux qui craignent le Seigneur ») ; lundi de la 33e semaine TO II suivant Ap 1,1-5a ; 2,1-5a (« au vainqueur je ferai manger de l'arbre de la vie »).

Théologie

3 fruit en son temps *Théologie spirituelle : fécondité* Maint lecteur, à la suite des Pères, fera spontanément un lien avec l'arbre de vie de Gn 2,9 ; 3,3 **chr3a*. Si l'allusion est difficilement attribuable au psalmiste lui-même, il n'est pas impossible qu'elle affleure dans le *Tg. Ps.* **tex3a*. Quoi qu'il en soit, « en son temps » situe l'approfondissement de la Parole de Dieu dans la dynamique du don gratuit de Dieu. Adam et Ève ont péché en tentant de s'approprier le fruit (vie éternelle, connaissance totale) de leur propre initiative et tout de suite, au lieu d'attendre que Dieu le leur donne au temps voulu, en pure gratuité. De même, le long processus d'assimilation de la Parole « jour et nuit » **mil2b* souligne l'action de Dieu au fil du temps plutôt que dans l'immédiat. La méditation de la Parole met l'homme en situation de disponibilité toujours plus grande à recevoir le don de Dieu.

4 Il n'en va pas de même [pour] les méchants.
Au contraire [ils sont] comme la paille
qu'emporte le vent.

5 C'est pourquoi ils ne se relèveront pas,
les méchants, au jugement
les pécheurs, à l'assemblée des justes.

6 Car il connaît, le Seigneur
[S] *lui, le Seigneur* la voie des justes
la voie des méchants se perdra.

Texte

Texte

4b paille qu'emporte le vent *Tg. Ps.* : « la tempête ». G a *chnous*, qui p. théoriquement signifier poussière aussi bien que paille, mais l'ajout de *apo prosôpou tês gês* oriente la traduction dans le premier sens (cf. V).
5a ils ne se relèveront pas… au jugement *Tg. Ps.* ajoute plusieurs mots « ils ne seront pas jugés innocents, ils ne se relèveront pas, les méchants, au jour du grand jugement ».
5b rassemblement G et V répètent plutôt « conseil » (cf. *boulê*$_i$ v.1), lisant *ba'ăçat* au lieu de *ba'ădat*.
6a le Seigneur connaît le chemin *Tg. Ps.* intervertit sujet et complément : « il s'est ouvert devant Le Seigneur, le chemin des justes » **gra6a*.
6b le chemin des méchants *Tg. Ps.* a « chemins » au pluriel mais le verbe au singulier. V ne répète pas « chemin » (*via*) la deuxième fois mais utilise un synonyme (*iter*) pour varier l'expression.

Grammaire

5[M] au jugement… à l'assemblée des justes La préposition *b* p. signaler le lieu (« dans ») ou le moyen (« par ») de l'action. Les deux sens semblent ici possibles : les justes ne se relèveront pas du fait de / au sein de l'assemblée des justes, n'ayant pas été trouvés justes du fait de / lors du jugement.
6a car il connaît Litt. : « car connaissant ». Presque tous les traducteurs, anciens et modernes, comprennent Le Seigneur comme étant l'actant-sujet du verbe au participe à l'exception de *Tg. Ps.* **tex6a*.

Procédés littéraires

5s méchants… justes… justes… méchants ***Chiasme***.

Réception

Comparaison des versions

5[M G] se relèveront Le terme hébraïque *yāqūmû* garde ici toute la force de la figure originelle : mouvement physique de celui qui se met debout évoquant un mouvement eschatologique. Le contexte (v.4 : image de la paille emportée par le vent, connotant la mort ; v.5 : jugement, assemblée des justes ; v.6 : la voie des justes dont le Seigneur connaît l'issue) pointe vers l'au-delà : se relever après la mort. Les méchants ne se relèveront pas, soit en conséquence du jugement, soit parce qu'ils sont inconnus à l'assemblée des justes. Le verbe *yāqūm* a d'abord évoqué une eschatologie terrestre (cf. Dt 25,6, où « le premier-né que la femme [du lévir] enfantera relèvera – *yāqūm* – le nom de son frère défunt ») avant de renvoyer à une eschatologie absolue. Le sens passera au grec *anistamai*. En Mt 12,41 (« les hommes de Ninive se (re)lèveront – *anastêsontai-* »), le verbe *anistamai* jouit d'un double sens : « se relever », et « se lever pour accuser » (« au jour du jugement » : le même thème apparaît en Sg 3,7-8, dans *1Hén.* 27,3 ainsi qu'à Qumrân : 4Q418, fr. 69, v.7). M, G et V utilisent donc tous trois un verbe (*yāqūm*, *anistamai*, *resurgere*) qui dans certains livres de l'AT évoque couramment soit la revivification (simple retour du trépassé à la vie sur la terre, cf. Is. 26,14.19), soit la résurrection finale (cf. Dn 12,2 pour le grec). Ce deuxième sens vaut aussi pour le N.T.

Intertextualité biblique

4 paille Classique est la comparaison entre l'impie et la bale sans poids emportée par le vent (Jb 21,18 ; Ps 18,43 ; 35,5 ; 83,14 ; Sg 5,14 ; Is 17,13 ; 29,5 ; 40,23-24 ; Jr 13,24 ; Dn 2,35 ; Os 13,3) ou brûlée au feu (Is 47,14 ; Na 1,10 ; Ml 3,19 ; Mt 3,12 ; Lc 3,17 ; 1Co 3,12).
5 assemblée des justes Contrairement à Ps 111,1, où il s'agit de l'assemblée liturgique au présent (G *sunagogê*$_i$), *'ēdâ* semble prendre ici un sens eschatologique. À propos des « justes », He 12,23 emploiera le terme *ekklêsia*, l'Église, celle de l'au-delà.

Littérature péri-testamentaire, juive et orientale

6 voie… voie Un paragraphe entier de 1QS (3,13-4,26) développe l'image, selon la double perspective juridique et eschatologique (les deux esprits). Cf. aussi Coran 1,1.6-7. Thème majeur à Qumrân, tout c. celui des deux esprits.
Rachi explique le v. 5 par le v. 6 : « Le Seigneur connaît le chemin des justes et celui-ci se trouve devant lui pour être toujours connu.

4 Il n'en va pas de même [pour] les impies, pas de même.
au contraire, [ils sont] comme la poussière
que le vent porte [loin] de la face de la terre.

5 C'est pourquoi les impies ne se relèveront pas au jugement
ni les pécheurs au conseil des justes.

6 Car le Seigneur connaît la voie des justes
mais la voie des impies se perdra.

¶4 **paille au vent:** Jb 21,18; Ps 35,5
chardon sec: Jr 17,5-6

¶5 **debout au jugement:** Sg 5,1; Lc 21,36

¶6 **Les deux voies:** Dt 30,15.19; Pr 4,18s; Jr 21,8; Mt 7,13s •
vain désir des impies: Ps 112,10

Par ailleurs, le chemin des impies, qui est détestable à ses yeux, conduit loin de sa présence. Voila pourquoi il n'y aura pas de relèvement (litt.: 'remise sur pieds': *hqmt rgl*) pour les impies au jour du jugement ni de [possibilité] pour les pécheurs d'être inscrit dans la congrégation des justes.»

Tradition chrétienne

4 paille… vent Vent = symbole de la condamnation de Dieu (Athanase *Exp. Ps.*). Plutôt que «paille», Latins et Grecs retiennent le sens de «poussière». Jérôme *Tract. Ps.* interprète en termes d'errance le sort de l'impie: «Sa poussière n'est même pas de la terre… Il n'a rien de solide. Tout ce qu'il l'a, il l'a pour le châtiment… Jamais il ne reste dans le même lieu.» Thomas *In Ps.* explicite l'antithèse: il met le comparant (l'arbre est enraciné, compact, humide, et la poussière, divisée, sèche, aride) en rapport avec le comparé (les justes sont enracinés dans le divin, les biens spirituels, rassemblés par la charité, irrigués de grâces, et les méchants sont divisés, soutenus par des biens extérieurs et superficiels, et donc privés de l'eau de la grâce).
5 jugement Selon Eusèbe *Comm. Ps.* et Cyrille d'Alexandrie *Explan. Ps.*, David, présumé auteur du psaume, est le premier à avoir parlé de résurrection pour tous, justes et impies, mais pour ces derniers en vue du châtiment. Ambroise *Enarrat. Ps.*, s'appuyant sur l'Écriture (Dn 12,2-3; Jn 5,28-29; 1Co 15,51): «Les pécheurs, même s'ils ne ressuscitent pas au rassemblement des justes, ressuscitent cependant pour le jugement.». Augustin *Enarrat. Ps.* précise: «non pour juger, mais pour être jugés». Thomas *In Ps.*, tablant sur V, s'essaie doublement à expliquer en quel sens les impies «ne ressusciteront pas» **tex5a* sans pour autant contredire 2Co 5,10: «les bons seront réunis dans la vie éternelle, à laquelle les méchants ne seront pas admis»; ceux-ci «ne ressusciteront pas par leur propre jugement…, ils ne ressusciteront pas du péché».
6 connaît
= *faire l'expérience de* (sens biblique): le Seigneur connaît le bien, pas le mal (Eusèbe de Césarée *Comm. Ps.*)
= *honorer* (Athanase *Exp. Ps.*)
= *aimer* (Pierre Lombard, *Comm. Ps.*)
= *reconnaître* (Thomas *In Ps.*). Déjà Augustin *Enarrat. Ps.* avait fait le lien avec Mt 7,23, et Ambroise *Enarrat. Ps.* avec Lc 13,27, où Jésus dit aux non-observants de la volonté du Père: «Jamais je ne vous ai connus».
6 voie…voie Le thème des deux voies apparaît en *Did.* 1-6 et *Barn.* 18-20.
6b se perdra Jérôme *Tract. Ps.*: «Il n'est pas dit que les impies périront, mais que le chemin des impies périra. C'est-à-dire: l'impiété périra, mais non l'impie».

Théologie

5-6 *Dogmatique: jugement* Le psalmiste suggère ici la résurrection des justes. Dans la foulée de Dn 12,2-3; Sg 4,20, et de toute l'eschatologie du NT, la théologie chrétienne enseigne que tous les humains survivent à la mort biologique, avec un double sort possible: «vie éternelle» et «feu éternel» (par ex. Mt 25,31-46).

Cantique des cantiques



Constitution du texte

Canonicité et importance traditionnelle

L'apparition dans l'histoire du *Cantique des cantiques* (= Ct), *šîr haššîrîm*, le Cantique par excellence, est aussi abrupte que l'entame de son texte : nul indice sur son auteur (autre que le patronage salomonien), sur les circonstances de sa composition ou ses premiers destinataires. Cette indétermination fondamentale ouvre le champ à une grande variété d'hypothèses.

La première allusion à Ct pourrait figurer en Si 47,17, au début du 2e s. av. J.-C., lorsque, à propos de Salomon, il est dit : « Tes chants, tes proverbes, tes sentences et tes réponses ont fait l'admiration du monde ». Quoi qu'il en soit, Ct était lu à Qumrân (50 av. J.-C.-50 ap. J.-C.) : on a découvert quatre fragments de ce texte dans trois manuscrits de la grotte 4 et un de la grotte 6, sans que l'on connaisse l'usage précis qui en était fait (liturgique, patrimoine culturel, lecture allégorique ?). La Septante l'a retenu sous le même nom de *$a_i$sma $a_i$smatôn*. Cette traduction semble remonter au premier siècle de notre ère. Vers 93-96, Flavius Josèphe paraît y faire allusion lorsque, dans son énumération des livres bibliques, il cite après le Pentateuque et treize livres prophétiques « les quatre restants [qui] contiennent des hymnes à Dieu et des conseils de vie pour les hommes » (Josèphe, *C. Ap.*, 1,40). Il s'agit probablement des *Psaumes* et des trois livres attribués à la sagesse de Salomon : *Proverbes*, *Cantique* et *Qohélet*. Cependant, le quatrième pourrait tout aussi bien être le Siracide, retrouvé également dans les manuscrits de la mer Morte.

Les écrits rabbiniques datant des alentours des 2e-3e s. rapportent les discussions du siècle précédent autour du statut de Ct et de Qo. Ainsi la *Mishna* : « "Le Cantique et Qohélet souillent les mains" [autrement dit sont à manier comme des réalités saintes]. R. Judah [2e s. ap. J.-C.] a dit : "Le Cantique souille les mains, mais pour Qohélet il y a discussion". R. José [2e s. ap. J.-C.] a dit : "Qohélet ne souille pas les mains, mais pour le Cantique il y a discussion". R. Siméon [ben Gamaliel, première moitié du 2e s. ap. J.-C.] a dit : "Qohélet appartient aux livres légers [donc à ne pas retenir pour l'argumentation] d'après l'école de Shammaï et aux livres lourds [à retenir] d'après l'école de Hillel". Siméon ben Azaï [actif entre 85 et 135] a dit : "J'ai reçu comme une tradition des 72 Anciens, quand ils nommèrent R. Éléazar ben Azaria [chef du collège à Yabneh vers 90], que le Cantique et Qohélet souillent les mains". R. Aqiba [mort en 135] a dit : "À Dieu ne plaise. Nul Israélite n'a jamais contesté que le Cantique souille les mains, car le monde entier ne vaut pas le jour où le Cantique fut donné à Israël : tous les *Ketubim* sont saints, mais le Cantique est Saint des Saints. S'il y a eu discussion, elle a concerné seulement Qohélet". R. Johanan ben Joshua, beau-père d'Aqiba, a dit : "On a discuté et décidé ainsi que l'a dit le ben Azaï" » (*m.Yad.* III,5). En définitive, seul R. José a rendu discutable la sainteté de Ct, quoique l'on ignore ses arguments. Il est probable, mais non démontrable, que l'absence dans ce livre du tétragramme divin (en dehors de Ct 8,6 où il figure sous une forme abrégée à l'état construit) ait constitué une difficulté majeure, mais Esther est dans le même cas.

Les *'Abot de Rabbi Nathan* rappellent : « Au commencement [?] on disait des *Proverbes*, du *Cantique des cantiques* et de *Qohélet* : ils sont à part, ce sont des paroles métaphoriques (*m^{e}šālôt*) et ils ne font pas partie des *Ketubim*. Ils décidèrent et ils les mirent à part jusqu'à ce que viennent les hommes de la Grande Assemblée et qu'ils les interprètent (*pršû*) ». Cette opinion, que le texte attribue à l'époque de Simon le Juste (ca. 200 av. J.-C.), reste impossible à dater ou à préciser. Le passage rabbinique témoigne néanmoins d'une tradition d'après laquelle ces livres avaient d'abord posé un problème herméneutique et durent être interprétés avant d'être reçus définitivement comme Écritures.

Certains en ont conclu que l'émergence d'une interprétation allégorique a été déterminante pour la canonisation de Ct. L'histoire de la réception de ce livre est sans doute plus complexe car le passage de la *Mishna* montre que le poème était déjà largement canonisé au 1er s., malgré les discussions sur son statut. C'est le recours à l'autorité de la tradition antérieure qui a permis de garder ce livre parmi les *Ketubim* (les *Écrits*), qui forment le troisième volet de la Bible hébraïque après la *Tôrâ* et les *Nebi'îm* (les *Prophètes*, comprenant les livres historiques).

La position de Ct à l'intérieur de cette troisième catégorie a varié selon le critère retenu : chronologie traditionnelle (Rt, Ct, Qo, Lm, Est) ou emploi liturgique (le texte fait en effet partie des cinq *Megillôt* ou « rouleaux » correspondant aux lectures de chacune des fêtes principales, à partir de Pâques : Ct, Rt, Lm, Qo, Est). La Bible grecque l'a situé parmi les livres de sagesse, habituellement entre Ecclésiaste et Job ; dans la Vulgate, il figure entre Ecclésiaste et Sagesse.

Pour les chrétiens, la canonicité de Ct n'a jamais posé de difficultés particulières. L'Église l'a reçu de la Synagogue aussi bien en hébreu que dans sa version grecque. Le NT ne cite pas directement Ct, la plupart des références que l'on a cru y déceler relevant de métaphores nuptiales prophétiques. À défaut de citations explicites, on peut néanmoins y relever certaines allusions à ce livre (cf. Ep 5,27), en particulier dans le quatrième évangile (cf. Jn 14,3 ; 20,17).

Manuscrits et versions

Le texte massorétique de Ct offre un grand nombre de passages obscurs en raison du caractère recherché de l'expression littéraire. Ce poème contient en effet bon nombre de *hapax legomena* et de mots rares. Dans la mesure où M ne porte aucune didascalie (ces rubriques attribuant les paroles aux différents personnages), les difficultés d'interprétation se multiplient car il est souvent difficile de savoir qui parle exactement.

Parmi les quatre témoins (fragmentaires) retrouvés à Qumrân, certains pourraient attester une forme abrégée du texte. Le texte hébreu lu par G, V et S reste en tout cas, le plus souvent, identique à M.

La traduction grecque a été réalisée au 1er s. de notre ère. Il s'agit d'une traduction laborieuse, où les mots de l'original sont souvent traduits l'un après l'autre de manière stéréotypée, ce qui suscite parfois des contresens (p.e. 3,8). Le traducteur grec s'est appliqué à rendre servilement les passages obscurs. Dans ces conditions, il est parfois difficile de déterminer la façon dont il comprenait son modèle ou même de savoir s'il le comprenait vraiment (p.e. 6,12). Certaines traductions sont à peine intelligibles, ainsi : « Tes yeux sont des colombes hors de ton silence » (4,1.3, au lieu de M : « …derrière ton voile »). G porte 13 mots ou groupes de mots dépourvus de correspondant dans M ; il s'agit le plus souvent d'harmonisations sur d'autres passages de Ct (p.e. « plus que tous les aromates » en 1,3, harmonisation sur 4,10). Là où M a vocalisé *dōdêkā* (« tes amours »), G traduit *mastoi sou* (« tes seins »), ce qui suppose une lecture *daddêkā* (« tes seins »), comme l'implique aussi le texte de V (1,2.4 ; 4,10 ; 7,13). Trois toponymes sont traduits par des noms communs en fonction de leur étymologie supposée : « la foi » pour Amana en 4,8 ; « la bienveillance » pour Tirça en 6,4 ; « Fille-de-beaucoup » pour Bath-Rabbîm en 7,5. Ces passages sont les seuls où le traducteur laisse peut-être percer l'allégorie. Certains manuscrits grecs, dont le *Vaticanus* et l'*Alexandrinus*, comportent des didascalies, qui donnent la parole à l'épouse, à l'époux, aux filles de Jérusalem, etc.

Pas plus que G, Jérôme n'a cherché à infléchir la lecture du texte dans un sens allégorique, à la seule exception, peut-être, de 8,11 : « Le Pacifique a eu une vigne dans celle qui contient des peuples ».

Plus idiomatique que G, S serre pourtant M de près. Elle présente toutefois quelques points de contact avec G, tels que la transposition du toponyme Tirça par « bienveillance » (6,4), ainsi que l'une ou l'autre singularité, comme l'ajout en 8,1 des mots « Mes seins ont allaité mes agneaux ».

Interprétation

Genre littéraire

Ct est un recueil de poèmes qui mettent en scène un dialogue d'amour entre un homme et une femme. Selon les règles du langage lyrique, les amants vont tour à tour, chanter les qualités de l'être aimé, en un

style direct que vient parfois amplifier le chœur. Le texte use de divers procédés dont certains nous sont connus par des parallèles bibliques ou extrabibliques. Ainsi, on retrouve dans la poésie amoureuse de l'Égypte ancienne ce brusque et incessant changement de personnes qui rend confuse la prosopopée, à l'image de la variation infinie des désirs amoureux. D'autre part, la description métaphorique des membres de l'être aimé figure également sous le nom de *wasf* dans les chants nuptiaux arabes. D'autres procédés littéraires semblent pourtant plus spécifiques, en particulier les comparaisons de l'être aimé avec des régions géographiques d'Israël.

En réalité, il ne s'agit pas vraiment d'un épithalame puisque le seul mariage mentionné, celui de Salomon (cf. Ct 3,9-11) constitue le prétexte d'une référence au luxe et à la puissance de ce roi (cf. aussi Ct 8,11-12). En outre, le poème est dépourvu de toute allusion à la progéniture. Il est également frappant de noter l'absence de « mythologisation » des sentiments amoureux.

Interprétation juive

La difficulté à interpréter le poème est soulignée par cet avertissement solennel attribué à Rabbi Aqiba : « Celui qui fait des effets de voix avec le Cantique dans la maison des banquets et s'en sert comme une chanson (*zmr*), il n'aura pas part au monde à venir » (*t. anh.* 12,10). Le *Talmud de Babylone* précise : « Nos maîtres enseignaient : "Celui qui chante un verset du Cantique comme un chant [profane], ou récite un verset des Écritures dans un banquet, hors de son temps, attire des malheurs sur le monde" » (*b.Sanh.* 101a).

La précision « hors de son temps » pourrait faire allusion à la lecture liturgique de Ct à Pâques, bien que celle-ci ne soit clairement attestée qu'à partir du 8e s.

La *Mishnâ* semble pourtant témoigner de l'existence d'un usage « profane » de Ct : « Rabbi Siméon ben Gamaliel [première moitié du 2e s. ap. J.-C.] a déclaré : « Les Israélites n'eurent pas de fêtes plus joyeuses que le quinze du mois d'Ab [en août] et le jour des Expiations [en octobre] (…). Les filles de Jérusalem se rassemblaient dans les vignes et dansaient en s'écriant : "jeune homme, lève les yeux et regarde qui tu te choisis ; ne regarde pas à la beauté, mais à la famille". De même est-il dit : "Sortez, filles de Sion, contemplez le roi Salomon et la couronne dont sa mère l'a couronné au jour de son mariage, au jour de la joie de son cœur [Ct 3, 11]" » (*m.Ta'an.* 4,8).

L'interprétation allégorique de Ct n'est pas moins ancienne : « "Au jour de son mariage" : celui du don de la Tora ; "au jour de la joie de son cœur" : celui de la construction du Temple » (*m.Ta'an.* 4,8).

La tradition orale rattache les premières exégèses allégoriques (*'Abot R. Nat.* A, 20 interprétant Ct 1,6 et *Mek. Exod.* 19,1 à propos de Ct 1,8) aux rabbins qui ont été témoins de la destruction du temple, en l'an 70 (respectivement Hananya et Yohanan ben Zakkaï). La seconde génération de Tannaïtes (entre 90 et 130 ap. J.-C.), d'après le *Midrash* et la *Mekiltâ*, continue de pratiquer ce type d'exégèse. À ceux qui lui demandaient de prouver la résurrection d'entre les morts, Rabban Gamaliel II aurait répondu par une triple référence à la Tora (Dt 31,16), aux Prophètes (Is 26,19) et aux *Ketubim*, (Ct 7,10) : « Ton gosier, un vin exquis qui coule tout droit vers mon bien-aimé, en faisant murmurer les lèvres de ceux qui sommeillent » (cf. *b.Sanh.* 90b). Dieu fera donc parler les morts et les rendra à la vie. Par ailleurs, la *Mekiltâ* sur Ex 12,11 attribue à Rabbi Eliézer (ben Hyrqanos) l'idée que la « hâte » ou « confusion » dont il est question dans ce verset n'est pas tant celle des Égyptiens ou des fils d'Israël, mais celle de la *Shekinâ* (la *Présence* divine), si l'on veut bien se souvenir des paroles de Ct 2,8.9 : « Voix du bien-aimé, voici qu'il vient (…) Voici celui qui se tient derrière notre mur ».

Constamment enrichie au fil des siècles, l'interprétation allégorique sera désormais celle de la tradition juive, comme en témoignent notamment le *Targum* de Ct (traduction glosée du 7e-8e s. (?) soulignant la continuité de l'allégorie historique par la confrontation des versets de Ct à certains événements de l'histoire sainte d'Israël : sortie d'Égypte, retour de Babylone et restauration) et le *Midrash Rabba* de Ct (édité au 7e s., ce texte recueille verset par verset les traditions antérieures dispersées dans les divers écrits rabbiniques).

Interprétation chrétienne

Les chrétiens maintiennent la lecture allégorique de Ct pour l'appliquer aux relations du Christ avec son Église. Au début du 2e s., les *Odes de Salomon* (syriaque) réinterprètent poétiquement Ct en l'appliquant

au Fils : « Je chéris l'Aimé,/mon âme l'aime./Là où est son repos,/je me trouve aussi./(…) Je fus mêlé/puisque l'ami trouva cet aimé./Puisque j'aime ce Fils, je serai fils » (*Od. Sal.* 3,5.7).

Dans la première moitié du 3e s., Hippolyte de Rome sera le premier à commenter Ct pour lui-même. Mais ce sont surtout les homélies et le commentaire d'Origène (185-254) qui marquent définitivement la tradition chrétienne en appliquant la figure de Salomon au Christ et celle de la Sulamite à l'Église ou à l'âme du chrétien ; l'Alexandrin inaugure ainsi plusieurs thèmes classiques de la théologie spirituelle comme ceux de la blessure d'amour ou des sens spirituels.

Du 4e au 18e siècle, on recensera 145 commentateurs chrétiens de Ct. Les Pères furent nombreux à proposer leurs propres interprétations allégoriques. Parmi les écrivains anciens, Théodore de Mopsueste († 428) est pourtant le seul à le considérer comme un simple écrit profane de circonstance à l'occasion du mariage de Salomon avec la fille de Pharaon (cf. 1R 3,1 ; 9,16).

En Occident, c'est ce livre, avec celui des Psaumes, que les moines médiévaux commenteront de préférence : ainsi Bernard de Clairvaux († 1153) et ses *Sermons sur le Cantique des cantiques*. Plus tard au 16e siècle apparaîtra l'interprétation proprement mystique, en particulier chez les réformateurs du Carmel, Thérèse de Jésus (dite d'Avila) et Jean de la Croix.

À l'époque contemporaine, l'interprétation allégorique sera progressivement abandonnée au profit d'une étude exégétique du « sens littéral » tel que le conçoit la critique historique. La comparaison avec les autres littératures amoureuses des autres civilisations du Moyen Orient ancien fait alors apparaître certaines parentés qui soulignent d'autant plus l'originalité du texte biblique.

Plan d'ensemble du livre

Les tenants de l'hypothèse dite « dramatique » repèrent une seule intrigue au long du texte, mettant aux prises les différents personnages (Salomon, une Sulamite, un berger, des jeunes filles, des gardes, etc.) dans les péripéties que rencontrent deux amoureux au cours de leur quête mutuelle. La variété des scénarios proposés invite toutefois à s'interroger sur la nature de ces événements : s'agit-il d'un drame ou bien des mouvements lyriques de l'âme ?

L'unité littéraire de Ct reste encore disputée, les positions allant du refus pur et simple d'identifier une structure (Pope) à la division du texte en 52 petits poèmes (Krinetzki), en passant par de multiples solutions intermédiaires. La répétition de certains refrains (cf. 2,7 ; 5,2 ; 8,5 ou 2,16 ; 6,3 et 7,11) et la structure dialogique de l'ensemble invitent en tout cas à repérer un travail de rédaction final. Les opinions divergent sur la nature de l'unité du recueil : s'agit-il d'une cohésion artificielle ou d'une structure inhérente à la logique de l'écriture du poème qui procède par association d'idées, d'images et de sensations ?

Tout compte fait, Ct constitue une collection de poèmes d'amour, dont l'intrigue reste assez lâche et qui pourrait être l'œuvre d'un compilateur. L'intervention de ce dernier aurait fortement charpenté cet ensemble à partir de refrains, de répétitions et de mots clés, en vertu de l'insertion, à trois endroits stratégiques (titre, milieu et fin), de la figure salomonienne (cf. Ct 1,1b ; 3,7.9.11 ; 8,11.12).

Authenticité, date et destinataires

Ct ne s'intéresse nullement à l'histoire du salut. Il n'est pour lui d'autre temps que celui de l'Amour par définition immortel et éternel. Ce caractère fortement décontextualisé du texte rend impossible toute détermination de l'intention première de l'auteur anonyme : voulait-il écrire une allégorie implicite des relations entre Dieu et Israël, un épithalame royal pour Salomon, un divertissement plaisant, gagner un concours littéraire ou composer un poème provocateur face à la mentalité ambiante ? La grande dispersion des propositions de l'exégèse contemporaine de Ct invite à la prudence, voire à l'acceptation des limites de l'état actuel de la science. Il en va de même pour une datation précise de l'ouvrage.

Présentation de la péricope

Hypothèse de lecture

Si l'on tient le titre « Cantique des cantiques de Salomon » (Ct 1,1), et en particulier l'attribution salomonienne, pour secondaire par rapport au texte en tant que tel, Ct se présente au point de vue du sens littéral (textuel) comme une suite de poèmes qui forment un dialogue d'amour d'une grande beauté lyrique. Ce dialogue se fonde sur des métaphores propres à la culture hébraïque, à la géographie et aux paysages ruraux de Canaan. L'expérience de l'amour est si englobante que toute la faune (chèvres, cavale, colombes, gazelles, biches, faon, tourterelle, renards, etc.) et la flore (cèdre, cyprès, narcisse, lis, chardons, pommier, arbres, fleurs, figuier, bois du Liban, etc.) participent à ses émois dans l'ivresse de tous les sens (parfums, délices, regards, étreintes, voix, etc.). Cet amour offre un caractère transcendantal qui ne peut se comparer qu'à la véhémence de la mort et du Shéol ou à celle des flammes « du Seigneur» (Ct 8,6).

L'attribution de Ct au roi Salomon, le sage vaincu par les femmes (1R 11,1-7), invite à relire ce poème à la lumière de l'ensemble de la littérature sapientielle, dans le sens (directionnel) d'une réflexion morale sur les grands événements humains : la vie, l'amour, la mort. La recontextualisation ultérieure de ce texte dans l'ensemble des écrits de l'Ancien Testament et le rapprochement des métaphores nuptiales avec celles que nous présentent les Prophètes (Osée ou Ezéchiel) permettent de lire allégoriquement ce poème d'amour.

C'est dans cette même dynamique qu'une interprétation de Ct à la lumière du NT applique ces mêmes images à l'Époux-Christ et à l'Épouse-Église ou encore au Christ et à l'âme individuelle.

Structure de Ct. 1

Le chapitre 1 de Ct ne constitue pas en soi une unité littéraire. Du point de vue du sens textuel, on peut toutefois reconnaître divers mouvements :

- v.2-4 (inclusion de « tes amours meilleures que le vin ») : la femme déclare la véhémence de l'attraction amoureuse
- v.5-6 : les obstacles à l'amour
- v.7-8 : sur les traces pastorales de l'amour
- v.9-17 : éloge mutuel et métaphorique des deux amoureux.

Ct 1,1-17

Propositions de lecture

Selon l'interprétation historique traditionnelle du passage, Israël, la bien-aimée, crie son désir d'être à nouveau unie à son Dieu (v.2-4a) et réintroduite en Terre Promise (v.4bcd), après les épreuves et les infidélités de l'Exil (vv.5s). **jui4.5.7* Ayant demandé à Dieu le chemin du retour et ayant reçu sa réponse (vv.7s), ils entament un dialogue amoureux où Lui évoque la libération d'Égypte et la restauration future (vv.9ss) et où elle chante son amour parfumé de vertus et son désir d'une fidélité durable (vv.12ss) **jui14*. Leurs chants d'éloges mutuels s'achèvent au Temple (vv.15ss).
Dans la lecture christologique qu'elle fait de ce passage, l'Église chante son désir de l'accomplissement eschatologique de ses Noces au ciel, malgré les ravages causés par la vie en ce monde **chr2.4.11.12*^{G}. De son côté, Jésus le Promis chante la beauté de son Église. Par la Puissance du Verbe de Dieu, l'Église est rendue belle, sainte et immaculée (Ep 5,26s).
Selon l'interprétation tropologique **anc8a*^{G}, l'âme de celui qui prie, tout en confessant son état imparfait, se consume d'un désir ardent pour Jésus **chr8a*^{G}. Jésus chante la beauté de l'âme embrasée du désir de l'union parfaite avec lui : il la compare à la beauté des colombes, faisant allusion à celle qui descendit sur lui lors de son baptême. **chr10a*^{G} **chr17*^{G}

Texte

Texte

1 Qui est de Salomon Ces mots p. avoir été ajoutés après coup pour placer le Ct sous le patronage de Salomon **chr1*.
2a tes amours (*dōdêkā*) ; G (*mastoi sou*) et V (*ubera tua*) : *tes seins* (ce qui suppose la lecture *daddêkā*, possible aussi à Qumrân, le texte consonantique permet les deux : *ddyk*). Origène connaît une variante du texte grec (« tes paroles [supposant *d*^{e}*bārêkā*] sont meilleures que le vin »), dont il estime qu'elle rend exactement le sens, mais qu'il se refuse à substituer au texte de G qu'il tient pour divinement inspiré. La Mishna (*'Abod. Zar.* II, 5) interprète : *Tes amoureux* (dôdêkā) *sont meilleurs que le vin*, désignant par là les sages qui vivent conformément à la Tora orale, supérieure à la Tora écrite (= le vin).
3a L'odeur de tes parfums est suave G : *L'odeur de tes parfums surpasse tous les aromates* (harmonisation sur 4,10).

Vocabulaire

1 Chant des chants Le mot hébreu *šîr* désigne toutes sortes de chants, profanes (Is 5,1 ; 23,16 ; 24,9) aussi bien que religieux (Ps 137,3s).
2b tes amours Au sg., *ddyk* l'amoureux (**voc13*). Au pl., les manifestations de l'amour : les caresses ou l'acte d'amour.
3b^G **répandu** Litt. *qui s'est dévidé* (*ekkenôthen*) **bib3*.

Grammaire

1 Chant des chants L'expression équivaut à un superlatif ; cf. *le Saint des Saints* (Ex 26,33) pour désigner le lieu le plus saint du Temple, *le joyau des joyaux* (Jr 3,19) pour désigner le joyau le plus précieux ; c'est le chant par excellence, celui qui surpasse tous les autres.
2a des baisers Litt. *d'entre les baisers* (*minšîqôt*). L'expression dit la qualité et non la quantité. Jérôme a conclu que la femme demandait un baiser unique : *Qu'il me baise du baiser* (*ab osculo*) *de sa bouche*.

M

1 Le chant des chants, qui est de Salomon
2 Qu'il me couvre de baisers
V *du baiser* de sa bouche !
Oui tes amours
V *tes seins* sont meilleures que le vin

3 L'odeur de tes parfums est suave
Parfum qui s'épanche est ton nom
S *À cause de l'odeur des tes parfums excellents*
huile de myrrhe est ton nom
Aussi les jeunes filles t'aiment-elles

3a L'odeur de tes parfums est suave Litt. *à l'odeur tes parfums sont bons*. Plutôt que : *ils (= tes amours) sont meilleurs que l'odeur de tes parfums* (cf. G).

Procédés littéraires

1 Qui est de Salomon *Ambiguïté* Ainsi l'a compris la tradition, plutôt que *qui est en l'honneur de Salomon* (formule de dédicace) ou *qui concerne Salomon*. Même ambiguïté en G. Le lāmed auctoris peut s'entendre c. une attribution traditionnelle à Salomon. **chr1*
2b Vin *Symbolisme* Le vin est régulièrement associé à l'amour dans Ct (1,4 ; 2,4 ; 4,10 ; 5,1 ; 7,10 ; 8,2), et ailleurs, à la fête.
2b tes amours *Ambiguïté énonciative* Le passage de la 3e à la 2e personne semble indiquer que la femme, qui parle ici, imagine son amoureux présent.
3a Parfum *Symbolisme* Comme le vin, autre symbole de l'amour (1,13s ; 3,6 ; 4,10s.13s ; 5,1.5.13 ; 6,2) et reflet de la personne.
3 nom *Allitération* entre *šm* (« nom »), *Šmn* (« parfum ») et d'autres mots comme *šlmh* (« Salomon ») et *yrwšlm* (« Jérusalem », v.5).

Genres littéraires

1 Chant des chants Certains exégètes comprennent qu'il s'agit d'un chant fait de plusieurs chants, d'une anthologie, mais cela est peu probable car cela détruit la figure superlative bien attestée **gra1*.

Réception

Intertextualité biblique

3b^G **répandu** Litt. *qui s'est dévidé*. Même verbe en Ph 2,7 pour parler du Christ qui « s'est vidé » (des manifestations extérieures de la divinité), « prenant forme d'esclave » dans l'Incarnation **chr 3b*.

Tradition juive

1 Chant des chants R. Aqiba : « Tous les Écrits sont saints, mais le Cantique des cantiques est le Saint des Saints » (*m.Yad.*, III,5). *Tg* situe le Ct sur l'avant-dernier degré d'une échelle de dix cantiques, juste avant celui qui « sera prononcé par les fils de la déportation au moment où ils seront délivrés de leur captivité ». Le Talmud insiste sur les dispositions intérieures : « Celui qui récite un verset

G

1 Chant des chants, qui est de Salomon
2 Qu'il me couvre de baisers de sa bouche
Car tes seins sont meilleurs que le vin

3 Et l'odeur de tes parfums, plus que tous les aromates
Parfum répandu est ton nom.
Aussi les jeunes filles t'ont-elles aimé

¶ 1 **Salomon:** Ct 3,7.9.11; 8,11-12

¶ 2 **amours:** Ct 1,4; 4,10 •
vin: Ct 1,4; 2,4; 4,10; 5,1; 7,10; 8,2

¶ 3 **jeunes filles:** Ct 6,8

du Cantique des cantiques en le traitant comme un chant profane amène le mal sur le monde» (*b.Sanh.* 101a).
2a de sa bouche La tradition rabbinique (*Ct. Rab.*, *'Agadat Shir ha-Shirim*, *Tg. Ct.*, etc.) a vu dans cette demande le désir de la bien-aimée (Israël) d'être instruite directement par la bouche de Dieu. Rachi fait le lien avec Dt 5,4 où il est dit que Dieu s'est révélé «face à face».
2b le vin D'après le *Tg*, qui joue sur la valeur numérique des consonnes de l'alphabet, le vin (10+10+50) désigne les Nations païennes, supposées être au nombre de 70: l'aimée (Israël) vaut mieux que toutes les Nations rassemblées. Procédé de guématrie.
3b qui s'épanche Le Messie doit, lors de sa venue, répandre une suave odeur à laquelle on le reconnaîtra (*b.Sanh.* 93b).
3c jeunes filles Pour le *Tg* les jeunes filles sont les justes qui espèrent posséder le monde présent et le monde à venir (jeu de mots entre *'ălāmôt* «jeunes filles» et *'ôlāmôt* «les mondes»). Ben Gershon précise qu'il s'agit de femmes qui n'ont pas connu d'homme, confirmant de la sorte, à la suite de Rachi, le sens de «jeune fille vierge» que reconnaissaient certains rabbins au terme *'almâ* dans les passages de l'AT dont l'interprétation n'était pas sujette à controverse (cf. Justin, *Dial.*, 43,5-8 sur Is 7,14).

Tradition chrétienne

1G Chant des chants Origène (*Hom. Ct* 1,1; *Comm. Ct* Prol. 4) met le Ct au sommet d'une série de sept cantiques bibliques.
1G Salomon: Grégoire de Nysse (*Hom. Ct* 1) interprète l'attribution à Salomon comme une indication sur le genre littéraire: c'est un écrit de sagesse.
2a baisers de sa bouche Bernard de Clairvaux (*Sermons Ct* 3) distingue le baiser sur les pieds, celui sur les mains et celui sur la bouche comme étant trois marques d'affection de plus en plus profonde. Pour Jean de la Croix (*Nuit obscure* 2,23,12), les baisers sont les touches substantielles que la Divinité fait parfois dans l'âme en état de désir (cf. Ct 8,1), tandis que pour Thérèse d'Avila (*Pensées sur l'amour de Dieu* 1,9-10) c'est le baiser de paix de Dieu à l'humanité lors de l'Incarnation.
2bG tes seins = l'enseignement du Christ, meilleur que le vin de l'ancienne Alliance (Origène, *Comm. Ct* 1,2).
3aG aromates = la Loi et les Prophètes, qui ont préparé la bien-aimée à recevoir le parfum du Verbe incarné, c-à-d son humanité (Origène, *Comm. Ct* 1,3)
= les vertus données ici-bas: Grégoire le Grand (*Comm. Ct* 20: «Les biens que tu nous réserves dans ta contemplation surpassent toutes les vertus que tu nous as octroyées ici-bas»).
3bG répandu Origène (*Comm. Ct* 1,4) fait le lien avec la kénose du Christ *bib. Bernard de Clairvaux (*Sermons Ct* 19,1) connaît deux leçons: «ton nom a été anéanti» (*exinanitum*) et «ton nom a été répandu» (*effusum*).
3cG jeunes filles = les âmes moins avancées que l'Épouse dans la voie de la perfection (Origène, *Hom. Ct* 1,1). Bernard de Clairvaux commente le texte (*Sermons Ct* 19): «les jeunes filles t'ont aimé à l'excès» (*dilexerunt te nimis*).

Texte

Texte

4a Entraîne-moi à ta suite, courons M coupe autrement : *Entraîne-moi ; à ta suite courons* (elles sont donc plusieurs à courir derrière l'aimé). G : *Elles* (= les jeunes filles) *t'ont attiré ; derrière toi, à l'odeur de tes parfums nous courrons.*
4b Le roi m'a introduite S : *Introduis-moi, ô roi*. Il est possible que *Tg* reflète la lecture : *Que le roi nous introduise*.
4d tes amours G et V : *tes seins* *tex2.
4d On a bien raison de t'aimer G : *Droiture t'a aimé(e)* (*euthutês êgapêsen se*), V : *Les justes t'aiment* (*recti diligunt te*).
5b Salomon Beaucoup de modernes corrigent *Salomon* en *Salma* (autre tribu nomade), à cause du parallélisme de Is 21,17.

Vocabulaire

4a Entraîne-moi Ou *attire-moi à toi*.
4b ses appartements *ḥădārāw* : le mot désigne la partie la plus privative de la maison (cf. Gn 43,30). *anc4b
4b[G] sa chambre Le mot *tamieion* désigne à l'origine le cellier, puis le lieu de dépôt du trésor public ; il est attesté dans les papyrus d'époque ptolémaïque avec le sens de cellier (cf. V : *cellaria*). La VL l'a pris dans le sens de *chambre* (*cubiculum*). Cette dernière acception apparaît souvent en des contextes de l'AT (Gn 43,30 ; Tb [S] 8,4) et du NT (Mt 6,6 ; Lc 12,3) qui désignent clairement une chambre intérieure. En G, il traduit généralement heb. *ḥdr*. Il apparaît souvent à ce titre dans le voisinage des termes *klinê* (« lit ») ou *koitôn* (« chambre à coucher »).
4d[G] Tu seras notre fête et notre joie Litt. : *Nous jubilerons et nous nous réjouirons à cause de toi* (*toi* est fém. dans M). Les deux verbes sont souvent associés dans la Bible (en particulier pour parler de l'allégresse que procure le salut : Is 9,2 ; 66,10, etc.).
5a noire En fait très hâlée. Le v.6 indique que la femme n'est pas noire de peau, mais seulement très basanée *mil5.
5a et belle C-à-d *mais belle* (Vulgate : *sed formosa*).
5b Qedar Symmaque traduit le nom par *skotasmos* (« obscurité »). L'explication sera reprise, entre autres, par Jérôme, qui donne la glose *tenebrae* dans son *Liber interpretationis hebraicorum nominum*.

Grammaire

4e[G] aimée On peut comprendre aussi *Droiture t'a aimé*, le syntagme grec *êgapêsen se* ne permettant pas de déterminer qui est la personne aimée.

Procédés littéraires

4b Le Roi *Ambiguïté sémantique* La femme désigne p.ê. ainsi l'homme dont elle est amoureuse. Pour l'hypothèse dramatique, elle a au contraire été enlevée de force dans le harem de Salomon et s'adresse en pensée au berger qu'elle aime.
4b introduite *Narration : syncope* La demande de la femme d'être entraînée par l'homme dont elle est amoureuse est immédiatement suivie d'effet. (cf. 2,4 : « Il m'a introduite dans la maison du vin »).
4c Tu seras notre fête et notre joie *Ambiguïté énonciative* M suppose que ces mots sont dits par le roi au moment où il introduit la femme dans ses appartements *voc4. Selon d'autres, ce sont les jeunes filles qui, en chœur, prennent la parole pour s'associer à la joie commune des amoureux (cf. la suite : « Nous redirons… »).
5b Qédar *Allusion* *hge Le mot est associé à une racine qui signifie « être sombre » (cf. Ps 120,5).
5a filles de Jérusalem *Mise en scène* Le poème élabore une opposition ville (Jérusalem) – campagne (vignes) *mil5.

4 Entraîne-moi à ta suite courons

Le roi m'a introduite
[S] *Introduis-moi ô roi* en ses appartements
[V] *ses celliers*
Tu seras notre fête et notre joie
Nous redirons tes amours
[S] *ta tendresse plus que les justes*
[V] *tes seins* meilleures que le vin.
On a bien raison de t'aimer !
[V] *les justes t'aiment*

5 Je suis noire et belle, filles de Jérusalem
Comme les tentes de Qédar comme les tapisseries de Salomon.

Genres littéraires

5a Filles de Jérusalem Selon certains exégètes, les filles de Jérusalem interviendraient, à la manière du chœur de la tragédie grecque, pour donner aux personnages principaux l'occasion d'exprimer leurs sentiments. Mais les chants populaires proche-orientaux donnent eux aussi de nombreux exemples, dans la littérature amoureuse, d'intervention d'un chœur de jeunes filles.

Contexte

Histoire et géographie

5b Qédar Tribu nord-arabique dont les tentes, faites de poils de chèvres noires, étaient de couleur très foncée.

Milieux de vie

4b Le Roi Les fiancés sont appelés roi et reine dans les chants de mariage syriens.
5a noire Le hâle de la peau est contraire aux canons de l'époque (cf. Jb 30,30 ; Lm 4,7, où il est symbole de décrépitude), alors que le teint vermeil du bien-aimé (Ct 5,1) est signe de santé et de bien-être.
5 Jérusalem Les chants d'amour arabes mettent en scène la dispute entre les brunes (filles de bédouins) et les blanches (citadines) qui se vantent et se contestent mutuellement leurs qualités.

Textes anciens

4b ses appartements Dans un texte hiérogamique sumérien, la déesse Inana s'adresse ainsi au roi d'Ur Shu-Sin : « Époux, délicieusement tu m'as emportée vers l'alcôve, Lion, délicieusement tu m'as emportée vers l'alcôve. Dans la chambre, dans son parfait volume de miel, réjouissons-nous de ton amour, cette friandise ! »

Réception

Intertextualité biblique

4a Entraîne-moi Cf. Jr 31,3 : « D'un amour éternel je t'ai aimée ; voilà pourquoi je t'ai attirée fidèlement » (c'est Dieu qui parle). Cf. aussi Jn 6,44 (« Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire ») et 12,32 (« j'attirerai tous les hommes à moi ») qui se servent du même verbe grec *helkuein* que G traduisant ce passage.

4 Elles t'ont attiré, nous courrons à ta suite
Vers l'odeur de tes parfums
Le roi m'a introduite en sa chambre

Tu seras notre fête et notre joie
Nous aimerons tes seins plus que le vin.
Droiture t'a aimée.

5 Je suis noire et belle, filles de Jérusalem,
Comme les tentes de Qédar comme les peausseries de Salomon

¶ 4 **Entraîne-moi :** Jr 31,3 • **Le roi :** Ct 1,12 ; 3,9.11 •

joie : Is 9,2 ; 25,9 ; 66,10

¶ 5 **filles de Jérusalem :** Ct 2,7 ; 3,5 ; 5,8.16 ; 8,4 • **Qédar :** Jr 49,28-29 ; Is 21,17 ; Ps 120,5

Tradition juive

4b ses appartements = les appartements royaux avec le Sinaï où Moïse a reçu la Tora d'après *Tg*. Mais pour *b.Ḥag.* 2,3, c'est le paradis et, pour *3Hén.* 18,18, il s'agit de chambres de la Merkaba, lieu de l'intimité avec Dieu.

5a noire Pour le *Tg*, la noirceur de la femme symbolise le péché d'Israël (épisode du veau d'or, Ex 32), tandis que la beauté lui vient du pardon divin.

5b les tapisseries de Salomon = les tapisseries de Salomon avec les rideaux du Temple (Ex 36,14) d'après *Tg*.

Tradition chrétienne

4a courons Grégoire le Grand (*Comm. Ct* 25) : « Nous courons à l'odeur des parfums de Dieu lorsque, inspirés de ses dons spirituels, nous demeurons pleins de désir dans l'attente amoureuse de sa vision. » Pour Jean de la Croix (*Cantique spirituel* B 30,6), Dieu a l'initiative du mouvement vers le bien, mais c'est l'âme et Dieu qui le font de concert. Thérèse de Lisieux (*Manuscrit C* 34r°) lit ici l'efficacité apostolique de la vie contemplative : il suffit de se laisser attirer par Dieu pour que beaucoup d'autres soient entraînés par la force de l'amour.

4b Le roi m'a introduite Thérèse d'Avila (*Pensées sur l'amour de Dieu* 6,1) y lit l'absolue initiative divine.

4b[G] sa chambre = « la pensée même du Christ secrète et cachée » (Origène, *Comm. Ct*, 1,5)
= (V : ses celliers) la cave intérieure où l'aimé se donne à boire (Jean de la Croix, *Cantique spirituel* B, str. 26, 2)
= Grégoire le Grand (*Comm. Ct* 26) : « L'Église de Dieu est en quelque sorte une maison royale ».

4e[G] aimée (Ou *aimé* *gra4). On ne peut aimer le Christ sans posséder la droiture (Origène, *Comm. Ct* 1,6). Pour Grégoire de Nysse (*Hom. Ct*, 1), Droiture est le nom de l'Époux, qui aime l'Église.
V : *Les justes t'aiment.* Grégoire le Grand (*Comm. Ct* 31) : « On pourrait dire : Ceux qui ne sont pas justes craignent encore ».

5a[G] noire Pour Origène (*Comm. Ct*, 2,1), c'est l'Église issue des Nations qui parle : les filles de la Jérusalem terrestre méprisent l'Église pour la bassesse de son origine ; bien à tort, car elle est belle par la pénitence, la foi et l'accueil du Fils de Dieu. Elle était noire, elle est devenue belle. Théodore de Mopsueste (*ACO* IV/1, p. 68-70) identifie la femme « noire » avec l'épouse égyptienne de Salomon (1R 3,1).

5b[G] peausseries de Salomon Peaux d'animaux préparées pour Salomon selon Apponius (*Comm. Ct* 1,43) ; cf. Grégoire le Grand (*Comm. Ct* 36) : « Les membres du Christ macérés dans la pénitence sont une peau de Salomon parce qu'ils deviennent une chair morte ».

TEXTE

Texte

6a m'a brûlée, G (*pareblepsen me*) : litt. *il m'a regardée de côté* *voc6 ; Origène (*Comm. Ct* II,2) commente la variante *il m'a négligée* (*pareiden me*), Grégoire de Nysse (*Hom. Ct* 2) connaît la leçon *il m'a fait du tort* (*pareblapsen*) ; V : *il a changé ma couleur* (*decoloravit*).
6b se sont enflammés, G : *ont combattu en moi* (*emachesanto en emoi*), V : *ont combattu contre moi* (*pugnaverunt contra me*).
9a ma jument V : *à ma cavalerie* (*equitatui meo*).

Vocabulaire

6a m'a brûlée *Šĕzāpatnî* traduit d'après le contexte. Dans les deux autres emplois de ce verbe, il signifie *apercevoir*. Autre traduction : *m'a regardée fixement*.
6a[G] malmenée *Pareblepsen* : le verbe a d'abord signifié *regarder de côté*.
6b se sont enflammés *niḥărû* : le verbe évoque l'idée de brûlure.
7a bien-aimé de mon âme Litt. : *toi qu'aime mon âme* (*šʾhbh npšy*) ; l'âme désigne ici la personne elle-même, l'être tout entier. On peut aussi traduire : *toi que mon cœur aime*.
7b[G] voilée Litt. *couverte* (*periballomenê*) *chr7b.
9a je te compare Ou *je te rends semblable *mil9*.
9a ma compagne *raʿyātî* (apparenté à « prochain ») dit avant tout la proximité. C'est ainsi que l'homme désigne le plus souvent son aimée dans Ct (9 fois). La femme n'appelle son amoureux qu'une seule fois *mon compagnon* (*rēʿî*, 5,16). V : *mon amie* (*amica mea*).

Grammaire

6a Ne posez pas sur moi vos regards… C'est là le sens littéral de l'hébreu. Le grec donne une interprétation possible : la Sulamite semble demander qu'on la regarde sans remarquer son teint.
8b belle entre les femmes C-à-d *la plus belle* des femmes (cf. Lc 1,42).
9a ma jument *Ssty*, avec *-y* paragogique. Ou *ma cavale* (avec *-y* interprété comme suffixe possessif).

Procédés littéraires

6c Ma vigne à moi *Désignation poétique* de l'amante (cf. 8,12).
7a bien-aimé de mon âme *Désignation poétique* de l'amant (cf. 3,1-4).
8a toi-même *Ambiguïté énonciative* Qui parle ? Le bien-aimé ? Ses compagnons (*11) ? Le « chœur » (*4c), ou une voix *off* ?
8b belle entre les femmes *Refrain* L'expression revient en 5,9 et 6,1.
9 parmi les chars On traduit parfois aussi *attelée au char*.
9s.12.15.16 *Ellipse du paratexte* Les réparties de la femme (12ss), de l'homme (15), de la femme (16) s'enchaînent sans didascalies ni indication des personnages.
9 À ma jument … je te compare *Comparaison ambiguë* La femme est comparée à un cheval d'apparat richement orné, ou bien à une jument qui trouble les étalons attelés aux chars de guerre (ceux-ci étaient normalement tirés par des étalons) *mil9. Allusion, dans un cas, à la parure de la femme (cf. vv.10s), dans l'autre, à sa séduction. Dans le premier cas, on peut aussi comprendre *je te rends semblable*.

CONTEXTE

Milieux de vie

9 jument Dans la poésie arabe, les femmes sont souvent comparées à des juments, symboles de beauté et de rapidité.
9 Pharaon Une stèle égyptienne évoque le stratagème mis en œuvre par des ennemis pour dérouter les étalons de la charrerie du Pharaon en envoyant une jument au milieu d'eux.

6 Ne posez pas sur moi vos regards je suis noiraude le soleil m'a brûlée
[V] *a changé ma couleur*
[S] *m'a rendue noire*
Les fils de ma mère se sont enflammés
[V S] *ont combattu* contre moi
Ils m'ont mise à garder les vignes.
Ma vigne à moi je ne l'ai pas gardée.

7 Indique-moi bien-aimé de mon âme :
où fais-tu paître ton troupeau ? où le fais-tu reposer à l'heure de midi ?
Pourquoi irais-je à l'aventure vers les troupeaux de tes compagnons ?
8 Si tu ne le sais pas toi-même
[V S] *Si tu ne te connais pas toi-même* ô belle entre les femmes
Va-t'en sur les pas du troupeau et mène paître tes chevrettes vers les tentes des bergers

9 À ma jument
[V] *À ma cavalerie* parmi les chars de Pharaon je te compare, ma compagne

Textes anciens

8a[G] si tu ne te connais pas toi-même À l'entrée du temple d'Apollon à Delphes, on pouvait lire : « Connais-toi toi-même ». Ce précepte invitait le mortel à reconnaître la distance infranchissable qui le sépare des dieux. Socrate a infléchi la formule dans un sens philosophique : pour lui, il s'agit soit de savoir qu'on ne sait rien (cf. PLATON, *Apol.* 20e-23b), soit de connaître la partie supérieure de son âme, qui réfléchit la divinité en nous (*Alc. maj.* 132c-133c). *chr8a.

RÉCEPTION

Comparaison des versions

7b Pourquoi irais-je à l'aventure Litt. *pourquoi serais-je comme une errante ?*, ou *de peur que je sois comme une errante* (k^{e}ṭoʿiyyâ), traduction conjecturale d'après S et V (*ne vagari incipiam*, en supposant une métathèse : k^{e}ʿoṭyâ > kṭʿyh). Autre sens possible : *comme une femme qui se couvre* (cf. G : *periballomenê*).
8a[M] Si tu ne le sais pas toi-même Litt. *pour toi* ; interprétant le *dativus commodi* comme un cod., G (*ean mê gnô$_{i}$s seautên*) et V (*si ignoras te*) donnent un autre sens possible du M, qui est en soi ambigu : *Si tu ne te connais pas toi-même* Cf. *chr8.

Intertextualité biblique

6c ma vigne En Is 5,1, le vignoble est une métaphore désignant l'être aimé (et, métaphoriquement, Israël).
7a Indique-moi… où tu fais paître le troupeau Question semblable dans la bouche de Joseph en Gn 37,16.

Tradition juive

6b les fils de ma mère = les fils de la mère sont les faux prophètes qui ont amené Israël à l'idolâtrie, en particulier au culte du soleil et de la lune (*Tg. Ct.*, *ʿAgadat Shir ha-Shirim*).

6 Ne voyez pas que je suis devenue noire le soleil m'a malmenée

Les fils de ma mère ont combattu en moi

Ils m'ont mise à garder les vignes.
Ma vigne à moi je ne l'ai pas gardée

7 Indique-moi, bien-aimé de mon âme,
où tu fais paître ton troupeau, où tu le fais reposer à l'heure de midi
De peur que je sois comme une femme voilée parmi les troupeaux de tes compagnons

8 Si tu ne te connais pas toi-même ô belle entre les femmes

Va-t'en sur les pas des troupeaux et mène paître tes chevrettes près des tentes des bergers

9 À ma jument parmi les chars de Pharaon je te compare, ma toute proche

¶6 **ma mère:** Ct 3,4; 6,9; 8,2.5 • **ma vigne à moi:** Is 5,1

¶7 **paître:** Is 40,11; Ps 23,1 • **troupeau:** Gn 37,16; Ez 34; Jn 10,11-16 • **reposer:** Ps 23,1-3

¶8 Jr 31,21

7a midi = l'exil; Moïse interroge Dieu sur les dures conditions à venir du peuple (*Tg*).
7b compagnons La tradition rabbinique connaît deux interprétations: la jeune fille redoute d'être «errante» parmi les troupeaux d'Esaü et d'Ismaël (*Tg. Ct.*), ou bien d'être «voilée» comme une femme en deuil (Rachi).
8b pas du troupeau = les voies des justes (*Tg*).
8b les tentes = le Temple (*Tg*).
8b les bergers = David et Salomon (*Tg*).
9 parmi les chars de Pharaon *Tg* met naturellement ce passage en lien avec la traversée de la Mer rouge.

Tradition chrétienne

6a^G malmenée ou ***regardée de côté*** Origène (*Comm. Ct* 2,2), en conclut que si la femme est noircie (par le péché), c'est parce que le soleil de justice (le Christ) ne l'a pas illuminée de sa miséricorde. Pour Grégoire de Nysse (*Hom. Ct* 2), qui commente la leçon «le soleil m'a fait du tort», il s'agit au contraire du mauvais soleil, Satan.
6d^G gardée Pour Origène (*Comm. Ct*, 2,3), c'est l'Église qui parle: les Apôtres ont combattu pour vaincre en elle les pensées contraires à la foi, ils lui ont confié ensuite les Écritures pour qu'elle les garde et les honore, parce qu'elle avait abandonné la vigne des doctrines païennes.
7a midi = en Afrique, censée être au midi de la terre: les Donatistes faisaient de *à midi* – ou plutôt *dans le midi* – la réponse à la question: «où fais-tu reposer le troupeau?» (cf. Augustin, *Epist ad Cath.* 19,51)
= à l'heure où Dieu montre aux croyants tous les trésors de sa sagesse (Origène, *Comm. Ct* 2,4)
= *dans l'éternité* pour Jean de la Croix (*Cantique spirituel* B 1,5): l'âme interroge le Père qui ne peut se reposer et se repaître qu'en l'essence de son Fils en lui communiquant sa propre essence.

7b^G voilée Pour Origène, elle cherche à se dissimuler. Grégoire de Nysse comprend le texte autrement: *pour que je ne sois pas incorporée aux troupeaux de tes compagnons.*
8a^G Si tu ne te connais pas toi-même Origène (*Comm. Ct* 2,5) et Grégoire de Nysse (*Hom. Ct 2*) rapprochent ce stique du fameux «Connais-toi toi-même» cher à Socrate. Pour ces Pères, se connaître soi-même, c'est avant tout se reconnaître créé à l'image de Dieu (Gn 1,26-27).
8b^G bergers Grégoire de Nysse (*Hom. Ct* 2) interprète le v. à partir de la scène du jugement dernier, où le Christ place les chèvres à sa gauche, en signe de réprobation (Mt 25,32-33).
9^G compare Pour Grégoire de Nysse (*Hom. Ct* 3), l'âme est comparée à la cavale qui a vaincu les chars de Pharaon parce qu'elle a été libérée de la servitude par le baptême et qu'elle veut recevoir le Christ pour cavalier.

Texte

Texte

10a au milieu des pendeloques, G : *comme des tourterelles* (*hôs trugones*, cf. 1,15), V : *comme celles d'une tourterelle* (*sicut turturis*). Il existe en effet deux mots *tôr* homonymes dont l'un signifie *tourterelle* et l'autre *pendeloque* (sens incertain, **voc10*).
11 pendeloques, G : *figures* (*homoiômata*). G qui, au v.10, n'a pas reconnu *tôr* au sens de *pendeloque* a risqué ici une trad. qui convienne au contexte.
12G lit Les Pères grecs rattachent ces mots au v.11 : *Nous ferons pour toi des figures d'or… jusqu'à ce que le roi soit sur sa couche.*
14 cypre Mkoper / Gkupros = henné.
16G tout près *Pros* est ici employé adverbialement. Variante : *à côté de notre lit ombragé.*

Vocabulaire

10a au milieu des pendeloques un mot rare formé sur une racine *twr* signifiant *circuler* et dont le sens précis est incertain.
10b colliers *ḥărûzîm* n'apparaît qu'ici et est formé sur une racine signifiant *enfiler* ; son sens précis est incertain.
12 ses salons (*m^{e}sibô*), traduction conjecturale. On traduit aussi *son enclos* (cf. 5,1), *sa salle à manger, son divan, son entourage, son lit de table* (V) ; le mot désigne ce qui entoure le roi, p.ê. une pièce intime des appartements royaux (v.4).
12G son lit Ou *son repos*, le mot *anaklisis* pouvant avoir un sens concret ou abstrait. **com12.*
13 Mon amoureux *dôdî* au sg. désigne, au sens le plus étroit, l'oncle paternel (Lv 10,4), puis, par extension l'être aimant ; c'est le mot que la femme utilise le plus souvent (26 fois) pour s'adresser à celui qu'elle aime ou parler de lui. Au pl., le mot désigne les manifestations d'amour **voc2*. En 4,9-5,2, le garçon s'adresse à plusieurs reprises à la femme en l'appelant *ma sœur, fiancée*.
13 sachet de myrrhe *ç^{e}rôr* signifie *sachet* plutôt que *bouquet* ; la myrrhe est une gomme résineuse.
13G bien-aimé Le mot grec *adelphidos*, qui apparaît ici pour la première fois dans la langue grecque, signifierait à proprement parler *fils du frère* (Origène, *Comm. Ct* II,10). Les anciennes versions latines l'ont traduit tantôt par *frère (frater)*, tantôt par *cousin germain (fratruelis, consobrinus)*. **com13*.
13 Il passera la nuit, ou *il reposera* (ainsi a compris V).
15 ma compagne **voc9*.
16b couche Le mot *ʿereš* (9 emplois seulement dans l'AT) semble désigner un meuble de luxe (cf. Am 6,4).
16b fraîcheur Autre traduction : *Notre couche est verdoyante* (c-à-d fraîche comme l'herbe tendre).

Grammaire

11a mouchetées d'argent Litt. *avec des incrustations d'argent*. Selon certains, il s'agit d'un bijou différent (*ainsi que des parures d'argent*).
12 Tant que le roi est Ou *jusqu'à ce que le roi soit*.

Procédés littéraires

10b colliers *Sens allégorique* = humbles parures de la captivité. **jui10b*
11 Nous te ferons *Ambiguïté énonciative* Le bien-aimé associe-t-il ses compagnons à sa promesse ? Ou bien ce v. est-il dit par les frères de la femme (cf. 8,8 : « Que ferons-nous pour notre sœur ? ») ?
12.17 ses salons…notre maison *Ambiguïté* Selon l'option d'interprétation, le Temple ou le lieu intime où se retrouvent les amants. **jui17*
15 colombes *Refrain* V. répété en 4,1.

10 Tes joues sont splendides au milieu des pendeloques
V *comme celles d'une tourterelle*
Et ton cou au milieu V *comme* des colliers.

11 Nous te ferons des pendeloques d'or mouchetées d'argent

12 Tant que le roi est dans ses salons mon nard donne son parfum
13 Sachet de myrrhe que mon amoureux pour moi : entre mes seins il passera la nuit
14 Grappe de cypre que mon amoureux pour moi dans les vignes d'Engaddi

15 Que tu es belle, ma compagne !
Que tu es belle ! Tes yeux sont des colombes
16 Que tu es beau, mon amoureux, tellement séduisant
Notre couche est fraîcheur
S *étendue*

16a beau… tellement séduisant *Gradation* L'homme rend le même compliment à la femme en 7,7.
16b Notre couche *Ambiguïté énonciative* Il est impossible de préciser qui, de l'homme ou de la femme ou des deux ensemble, dit la phrase qui suit.
16b notre couche *Ambiguïté sémantique* Selon l'option d'interprétation, la Palestine verdoyante où Dieu ramènera son peuple ou la forêt qui offre aux deux amants une couche d'amour et tout le confort d'une maison (v.17).

Contexte

Histoire et géographie

14 Engaddi Litt. *Source du chevreau*, oasis luxuriante sur la rive occidentale de la mer Morte au sud de Qumran ; Si 24,14 vante ses palmiers.

Milieux de vie

12 mon nard Parfum d'un grand prix qu'on extrayait d'une plante originaire des Indes. Cf. Mc 14,3 ; Jn 12,3.
13 myrrhe On parfumait de myrrhe les vêtements de noces (Ps 45,9), comme la couche d'amour (Pr 7,17) ; on massait les jeunes filles des harems avec une huile de myrrhe (Est 2,12).
13 Il passera la nuit Allusion possible aux flacons de parfums portés sur la poitrine (Is 3,20).
14 cypre ou henné : arbrisseau dont les fleurs jaunâtres répandent un fort parfum.
15 colombes sur plusieurs représentations antiques, la colombe apparaît comme messagère d'amour.

Réception

Comparaison des versions

12 ses salons **voc* G (*anaklisis*) et V (*accubitus*) ont compris *sa couche, son repos*.

10 Que tes joues sont belles dans leur primeur
telles des tourterelles
Ton cou tel de petits colliers

11 Nous te ferons des figures en or mouchetées
d'argent

12 Tant que le roi est sur son lit mon nard donne
son parfum.
13 Sachet de myrrhe que mon bien-aimé pour
moi : entre mes seins il passera la nuit
14 Grappe de cypre que mon bien-aimé pour moi
dans les vignes d'Engaddi

15 Que tu es belle, ma toute proche !
Que tu es belle ! Tes yeux sont des colombes
16 Que tu es beau, mon bien-aimé, dans la
primeur de ta beauté
Tout près, notre couche est ombragée

¶ **10 joues :** Ct 5,13 • **cou :** Ct 4,4 ; 7,5

¶ **11** Ct 8,9

¶ **12 nard :** Ct 4,13-14 ; Mc 14,3 ; Jn 12,3

¶ **13 myrrhe :** Ct 3,6 ; 4,14 ; 5,1.5.13 ; Mt 2,11

¶ **14 Engaddi :** Si 24,14

¶ **15 belle :** Ct 4,1.7 ; 7,7 • **yeux … colombes :** Ct 4,1 ; 5,12; Gn 8,8-12; Mt 3,15 par

13 Mon amoureux *voc G (*adelphidos*), litt. « mon petit frère », a gardé l'idée de parenté ; V (*dilectus*) ne retient que celle d'affection.

Intertextualité biblique

13 Mon amoureux En Is 5,1 le mot désigne métaphoriquement Dieu dans ses relations amoureuses avec son peuple.

Tradition juive

10b colliers *Tg* poursuit la comparaison avec l'harnachement de la jument, en identifiant les pendeloques et les colliers respectivement avec la Tora, qui est comme un mors dans la bouche, et avec le joug des préceptes divins.
12 nard Le nard répand la mauvaise odeur des péchés d'Israël depuis l'épisode du veau d'or, pendant que Moïse recevait les précieuses tables de pierre, la Tora et les préceptes (*Tg*).
13 seins = les poignées de l'Arche d'Alliance (1R 8,8) (*b.Yoma* 54a). **chr13*
14 Engaddi Poursuivant son allégorie historique et jouant sur les racines, *Tg* lie ce v. à la destruction du veau d'or et à l'expiation (cf. Ex 32,19-20).
16b fraîcheur = la fécondité d'Israël (*Tg*).

Tradition chrétienne

10a^G telles des tourterelles Origène (*Comm. Ct.* 2,7,8-9) voit ici une allusion à la fidélité de l'Église au Christ.
11^G figures Origène (*Comm. Ct* 2,8) oppose les imitations d'or, que sont les institutions de l'AT, à l'or véritable qu'est la révélation chrétienne, offerte depuis que le Christ s'est « reposé » (v.12) au tombeau. Bernard de Clairvaux (*Sermons Ct* 41,5-6) note que l'épouse se voit promettre autre chose que ce qu'elle a demandé au v.7. Pour Jean de la Croix (*Cantique spirituel* B 12,4), la foi nous communique Dieu lui-même, l'or, mais recouvert par l'argent des articles de foi. Thérèse de Lisieux (Procès de béatification, Sr Marie de la Trinité) interprète les incrustations d'argent sur les colliers d'or comme les vertus d'humilité et d'esprit d'enfance rehaussant l'éclat de la charité alors même que l'argent a moins de valeur que l'or.
12^G son parfum = celui du nard ou du Roi : Origène (*Comm. Ct.* 2,9) défend les deux interprétations et rapproche l'onction de Jésus par Marie de Béthanie (Jn 12,3).
13 myrrhe = la souffrance partagée avec le Christ (Apponius, *Comm. Ct* 3,11 ; Thérèse de Lisieux, *Lettre 144*).
13^G seins = les deux Testaments pour les Pères, dès Hippolyte (*In Cant.*, 12).
14^G cypre : Nil d'Ancyre (*Comm. Ct.* 31) rapproche le mot de l'île de Chypre ; Théodoret de Cyr (*PG* 81,84) du verbe *kuprizein* (être en fleur).
14^G Engaddi Nil (*Comm. Ct.* 31) et Théodoret (*PG* 81,81) donnent comme étymologie « œil de l'épreuve ».
16b couche = le sépulcre où Jésus a été déposé avec l'aloès et les aromates (Jn 19,39-40) selon Apponius (*Comm. Ct* 3,21-22).
16b fraîcheur V *fleurie* : Jean de la Croix (*Cantique spirituel* B 24,3) voit ici la confirmation que dans l'union les vertus et l'amour de l'Aimé appartiennent désormais aux deux amants (d'où le poss. *notre*).

17 Les poutres de notre maison,
ce sont les cèdres – nos lambris, les cyprès.

Texte

Vocabulaire

17 nos lambris *rāḥîṭ*: hapax, interprété d'après les versions.
17 les cyprès *b^{e}rôtîm*: trad. incertaine (il peut s'agir des genévriers).

Grammaire

17 notre maison Litt. *nos maisons* (pl. emphatique).

Procédés littéraires

17 les cèdres ***Ambiguïté sémantique*** Ou bien une métaphore: les arbres de la forêt offrent aux amoureux une maison improvisée (cf. leur sortie nocturne en 7,12). Ou bien une synecdoque: *les poutres de notre maison sont en cèdre*, c-à-d que leur maison est faite de poutres de cèdres. **jui17*

Contexte

Textes anciens

17 cyprès Théocrite, *Id.* 7,131-136: « Nous nous rendîmes chez Phrasidamos et nous couchâmes avec joie sur des lits profonds de jonc frais et de pampres nouvellement coupés. Au-dessus de nous, nombre de peupliers et d'ormes frissonnaient et inclinaient leurs feuilles vers nos têtes. »

Réception

Tradition juive

17 notre maison = le temple de Salomon, construit avec des cèdres et des cyprès (1R 6,15-20) et le temple à venir (cf. Is 60,13) selon *Tg*.

Tradition chrétienne

17^{G} cyprès Pour Grégoire de Nysse (*Hom. Ct* 4), le v. évoque la demeure que le Christ se bâtit dans l'âme chrétienne, où se développent des vertus visibles (comme le sont les lambris) et des vertus cachées (comme les poutres).

17 Les poutres de nos maisons,
ce sont des cèdres – nos lambris, des cyprès.

Réception de l'ensemble de la pericope

Littérature

L'éloge de l'époux et de l'épousée demeure un genre vivant dans les *wasf* («description»), poèmes érotiques arabes chantés lors des mariages dans les villages: on y fait l'éloge des corps des époux en des termes très semblables à ceux de Ct.

Dans la littérature occidentale, l'influence de Ct est immense: citations directes, reprises de l'imagerie et des symboles, allusions diverses nourrissent de nombreuses œuvres depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Le premier chapitre en particulier a inspiré beaucoup d'auteurs.

Antiquité et Moyen âge

La bien-aimée = l'Église; le bien-aimé = Dieu / le Christ

Dans l'une de ses *memrê* (poésie populaire), Jacques de Saroug (451-521), poète théologien syriaque, met en scène la Synagogue et l'Église, et demande à ses auditeurs laquelle mérite d'être appelée l'épouse du Christ. L'épousée «noire et basanée» (Ct 1,5s) représente l'Église rendue par le pouvoir sanctifiant du baptême d'une blancheur éclatante.

La bien-aimée = la Vierge Marie; le bien-aimé = Dieu / le Christ

L'interprétation allégorique du Ct la plus influente au Moyen âge fut celle qui voyait dans la bien-aimée la Vierge Marie. Cette lecture prend son origine dans l'association des phrases *Veni de Libano sponsa* (4,8) et *Surge amica mea* (2,13) avec l'Assomption de la Vierge. Ambroise (340-397): *Comm. In Canticum Canticorum*

Dans une de ses hymnes liturgiques, Épiphane de Salamine (315-403) applique le motif de l'épousée basanée à la Vierge Marie: la complexion de l'épousée représente la vie de Marie sur terre; elle devient «belle et entièrement blanche» une fois élevée au Ciel.

Dès le 11e s., l'anonyme «Quant li solleiz converset en Leon» en ancien français, composé pour la fête de l'Assomption, dépeint la Vierge comme la fiancée recherchant son fiancé qui est aussi son fils, Jésus-Christ.

Elle fut répandue surtout par Rupert de Deutz, *In Cantica Canticorum* (ca. 1120) et a inspiré non seulement le développement de la liturgie mais aussi une riche poésie religieuse.

La bien-aimée = l'âme; le bien-aimé = le Christ

- Hildegarde de Bingen (1098-1179) interprète le premier chapitre de Ct comme le récit de l'élection de l'homme par le Christ; l'introduction dans la chambre représente l'action sanctificatrice du Christ dans sa vie: «C'est lui qui ma introduite dans la plénitude de ses dons, en ce lieu où je trouve l'abondance tout entière des vertus, en ce lieu où de vertu en vertu je m'élève» (*Liber divinorum operum* 2.18-19).
- L'exégète médiéval de Ct le plus important fut Bernard de Clairvaux (1090-1153) dans ses 86 *Sermones in Canticum*, où la bien-aimée est l'âme qui cherche Dieu **chr passim*. Son influence se fait sentir dans plusieurs poèmes en moyen-anglais tels *In a Valley of This Restless Mind* (fin du 14e s.).
- L'hymne célèbre *Jesu dulcis memoria*, attribuée à Richard Rolle (1290-1349) associe plus particulièrement la bien-aimée à Marie-Madeleine visitant la tombe de Jésus.

Usage plus séculier

Peu à peu, le langage du Ct appliqué à la Vierge Marie s'étend à d'autres femmes (cf. Adam de la Halle (13e s.) *Jeu de Robin et de Marion* ou Béatrice dans le *Purgatoire* de Dante, 30.11). On trouve aussi des parodies de ce langage et des poèmes religieux eux-mêmes (*Carmina Burana*). Les *Contes de Canterbury* de Geoffrey Chaucer (1343-1400) contiennent de nombreuses allusions à Ct: le lexique du *Miller's Tale* et celui du *Merchant's Tale* imitent celui de Ct, mais pour mieux souligner combien les personnages sont loin de l'amour idéal de Ct et confondent amour et luxure.

Renaissance

Les Réformateurs protestants avaient tendance à rejeter l'exégèse allégorique de leurs prédécesseurs. En général ils tinrent pour seul sens littéral de Ct l'amour de Dieu pour son Église. Les *Cantiques ou ballades de Salomon* de William Baldwin (1549), traduction de Ct en prose et en vers, influencent des auteurs comme Spenser, Shakespeare et Milton. Il récupère l'allégorie traditionnelle sur les relations entre l'âme et le Christ, et une insistance nouvelle sur les correspondances du sensible et du divin, au profit de la doctrine protestante. Il ancre l'allégorie traditionnelle dans la lettre même de l'Écriture, en décryptant la signification de *Engedi* (1,14) comme «source de la chèvre ou de l'enfant» et en notant que le Christ est l'agneau et le fils de Dieu.

La poésie anglaise des 16e et 17e s. témoigne de plusieurs tendances dans l'usage de Ct. Ainsi des poètes métaphysiques comme George Herbert (1593-1633), «Paradise», Andrew Marvell (1621-1678), «The Garden», Joseph Beaumont (1616-1699), «The Garden» et Henry Vaughan (1622-1695), *Silex Scintillans*, illustrent aussi l'influence transformatrice de Ct sur la poésie séculière. Edmund Spenser (ca. 1552-1599) emprunte le langage du Ct pour célébrer des femmes réelles ou fictives (*The Faerie Queene,* 2.3.24 et 28; 6.8.42). De façon semblable John Milton (1608-1674) prête à Adam le langage du Ct 2,10.13 et 7,12 pour s'adresser à Ève (*Paradise Lost* 5.17-25) et Ève elle-même fait écho au Ct 5,6 (*Paradise Lost* 5.175).

Époque moderne et contemporaine: entre méditation religieuse et amour séculier

Le 18e s. a produit plusieurs paraphrases en vers de Ct soulignant sa dimension voluptueuse, suivant l'intérêt de l'époque pour la «littérature orientale». Cette tendance nourrit aussi les débuts du mouvement romantique (George Gordon, Lord Byron, *Hebrew Melodies*, 1815: «She Walks in Beauty»). Victor Hugo (1802-1885) dans *La fin de Satan*, reprend encore le langage de Ct dans ses poèmes d'amour. *Le cantique de Bethphagé*, dans la deuxième partie de l'ouvrage, médite sur la vie humaine comme reflet de l'amour de Dieu pour son peuple – amour qui permet à Jésus de donner sa vie pour le salut de l'humanité et qui sera également la source du pardon que Dieu offrira à Satan à la fin du monde.

Dans la pièce *Desire Under the Elms* (2,1) d'Eugene O'Neill (1888-1953), Ephraïm fait les louanges d'Abbie avec des expressions empruntées au Ct.

Récemment encore, dans *Le nom de la rose* (1980) d'Umberto Eco, le jeune novice Adso de Melk qui commet le péché de chair avec une paysanne voisine du monastère découvre que le texte sacré ne

parle pas seulement d'amour mystique, mais peut lui permettre d'exprimer ses émotions : « D'un coup, la jeune fille m'apparut ainsi que la vierge noire mais toute belle dont parle le Cantique ».
Phyllis Trible fait de Ct une interprétation féministe en y lisant un *midrash* de Gn 2-3 : Ct rendrait accès au paradis de Gn 2, perdu depuis Gn 3. En effet, les deux sexes y sont égaux : la femme y tient un rôle actif (elle s'occupe d'une vigne et d'un troupeau), loin d'être dominée par l'homme. L'absence de tout patriarcalisme ramènerait donc dans Ct le temps du paradis perdu, où les deux amants surmontaient les difficultés de l'existence par leur amour mutuel ; plus généralement, elle illustrerait l'existence d'un « principe de dépatriarcalisation » (*depatriarchalizing principle*) au cœur de la Bible hébraïque, qui pourrait permettre de dégager le texte biblique des étroitesses patriarcalistes qu'il présente en surface, liées aux circonstances historiques et culturelles de sa transmission.

~ Musique ~

Le Cantique, qui fut peut-être à l'origine un recueil de chants ou de fragments de chants de mariage, n'a cessé d'inspirer les chanteurs et les compositeurs de musique lyrique, de la chanson populaire ou du plain-chant médiéval à la musique acousmatique contemporaine.

Moyen âge

Abélard composa des *Chansons d'amour*, transmises à l'époque de bouche à oreilles. Évoquées par Héloïse dans ses *Lettres* et par lui-même dans l'*Histoire de mes malheurs*, aujourd'hui perdues, elles étaient sans doute inspirées de Ct, qu'il cite dans *Epithalamica,* séquence pour le jour de Pâques. Parmi des dizaines d'autres compositions sur le Ct, on p. signaler Hildegarde de Bingen (1098-1179) : *Favus distillans* ; *Emissiones tuae/Fons hortorum* ; Guillaume de Machaut (ca. 1300-1377), *Maugré mon cuer* ; *De ma dolour* ; *Quia amore langueo* ; John Dunstable (ca. 1380-1453) *Quam pulchra es et quam decora* ; *Veni dilecte mi* ; Josquin Desprez (ca. 1440-1521) *Ecce tu pulchra es amica mea.*

Renaissance

Ont composé en particulier sur le verset *Nigra sum sed formosa* : Thomas Crecquillon (ca. 1500-1557) 6 motets publiés dans les années 1550, Claude Le Jeune (ca. 1530-1600) et Tomás Luis de Victoria (ca. 1548-1611). Gioseffo Zarlino, motets sur le Cantique (*Musici quinque vocum moduli*, Venise, Gardano, 1549) et Giovanni Pierluigi da Palestrina (ca. 1525-1594), *Motectorum Quinque Vocibus Liber Quartus* (1584), interprètent en particulier *Osculetur me* et *Nigra sum sed formosa.* Gregorio Allegri (1582-1652) compose aussi sur *Ego dilecto meo ; In odorem unguentorum tuorum.*
À cette époque, divers fragments du Ct sont utilisés dans les liturgies mariales. En témoignent en particulier ; Noël Fouchier (début du 16e s.) ; *Hodie Maria virgo : Quae est ista quae processit* (1539) et le célèbre *Vespro della Beata Vergine* (1610) de Claudio Monteverdi (1567-1643), où des antiennes sur des textes comme *Nigra sum* et *Pulchra es* sont intercalées entre les grands psaumes.
Melchior Franck (1580-1639), *Canticum Canticorum* 14 motets à 8, 6 et 5 parties, composés sur la traduction de Luther, sections du recueil *Geistliche Gesäng und Melodeyen* (1608) est à la limite du madrigal profane dans sa mise en musique complaisante de certains termes ou situations.

Époque classique

Alessandro Grandi (1577?-1530): 6 motets sur Ct. Heinrich Schütz (1585-1672) ; Henry Du Mont (1610-1684) ; Dietrich Buxtehude (1637-1707) composent sur divers passages de Ct. Johann Schop (ca. 1590-1667) crée sur le Ct 24 chants pour voix seule et basse continue en 1657.
La célébration du cosmos dans Ct inspire particulièrement Marc-Antoine Charpentier (1643-1704) pour les liturgies des Quatre-temps ; *Quatuor anni tempestates* (1685) ; 1. *Ver : Surge propera amica mea* ; *2. Aestas : Nolite me considerare* ; *3. Autumnus : Osculetur me* ; *4. Hiems : Surge aquilo et veni auster.*
On trouve diverses citations de Ct chez Johann Sebastian Bach (1685-1750) : *Ich geh und suche mit Verlangen* (BWV 49) ; *Erschallet, ihr Lieder* (BWV 172) ; *Matthäuspassion* (BWV 244).

20e s.

Darius Milhaud, *Cantate nuptiale* (1937) ; Arthur Honegger (1892-1955), *Le Cantique des Cantiques*, ballet-oratorio en deux actes, argument poétique de Gabriel Boissy, sur des rythmes de Serge Lifar, avec des parties lyriques pour solistes, chœur mixte, orchestre et percussions, dont ondes Martenot, gongs et tamtams, invente une véritable intrigue dans Ct : une Sulamite amoureuse d'un Berger (Serge Lifar lors de la création en 1938 à l'Opéra de Paris) est enlevée par le Roi Salomon qui la comble de danses et spectacles fastueux, mais toute cette richesse ne p. empêcher la jeune fille de songer au Berger à qui elle est finalement rendue, et la nature entière s'unit à leur bonheur.
En 1942, Pablo Casals (1876-1973) donne un curieux *Nigra sum* pour voix d'hommes, orgue et piano.
En 1952, Jean-Yves Daniel-Lesur (1908–2002), *Cantique des Cantiques*, œuvre colossale pour 12 voix *a capella*, vise une plénitude de beauté sonore et mêle au texte de Ct divers textes du NT lui donnant une interprétation christologique et ecclésiologique.
Plus récemment, méritent d'être mentionnés : Krzysztof Penderecki (1933-), *Canticum Canticorum Salomonis*, pour chœur et orchestre, 1970 ; Ivan Moody (1964-), *Canticum Canticorum I* (1985) et *Canticum Canticorum II* (1994) ; Jacques Lejeune (1940-), *Le Cantique des Cantiques*, œuvre pour acousmonium (orchestre de haut-parleurs aux caractéristiques et couleurs sonores différentes répartis dans l'espace du concert, permettant de spatialiser le son et de créer des formes sonores en 3 dimensions), créé en 1989 à Paris ; adaptation pour bande, CD INA-GRM, 1990.
Plusieurs musicologues, compositeurs et chanteurs juifs prétendent avoir retrouvé une notation musicale dans la Bible et offrent leur restitution de la musique originale du cantique – p.e. Esther Lamandier, *Cantique des cantiques*, en hébreu biblique, décryptement musical par Suzanne Haïk-Vantoura (Abbaye de Sylvanès, 1999). Certains proposent une recréation, p.e. Hans Zender (1936-), *Shir Hashirim ; Canto VIII*, pour voix solistes, instruments solistes, chœur et orchestre, 1992-1996, dont la première partie « *Jishaqeni* » reprend le début de notre péricope.

21e s.

Outre de nombreuses œuvres non lyriques, signalons parmi celles qui mettent en musique tout ou partie du texte biblique : Ryan Streber (1979-) *Motet Tota Pulchra es* pour soprano et ensemble (2000) créée par le Fountain Chamber Society, en 2001 à New York. Pierre Guiral (1958-), *Le Cantique des Cantiques*, œuvre pour chœur de femmes, solistes, deux orgues et quintette à cordes, interprétant en particulier « Salomon », « Filles de Jérusalem », « Qu'il me donne un baiser », « Ô ma sœur », 2005. Gaston Nuyts (1922-), *Canticum canticorum Salomonis* pour chœur mixte *a capella*, 2005, prend la forme d'un dialogue continu entre voix masculines et voix féminines qui finissent par se confondre complètement.
Dans un registre plus populaire, Ct retrouve toute sa dimension érotique dans Rodolphe Burger (1957-), *Cantique des cantiques*, sur la traduction de l'écrivain Olivier Cadiot (*La Bible, nouvelle traduction*, Bayard), créé en 2001 lors du mariage du chanteur rock Alain Bashung et de Chloé Mons, en l'église d'Audinghen.

~ Arts visuels ~

Moyen âge

Antiphonaires et Livres d'Heures médiévaux abondent en allusions à Ct, spécialement pour les fêtes et offices de la Vierge Marie. Ils relaient les lectures christologiques, mariales et ecclésiologiques alors en vogue. Dans plusieurs Bibles latines, Salomon est représenté dans le O initial du poème (initiale de *Osculetur*), étreignant une de ses femmes. Dans d'autres bibles latines, c'est le Christ et l'Église qui sont représentés.

Anonyme (français, 1372), *L'Épouse (Ecclesia) et l'Époux (le Christ)*, enluminure dans Pierre Comestor, *Bible Historiale* (ms Den Haag, MMW, 10 B 23), musée Meermanno-Westreenianum, La Haye.

Hesdin d'Amiens (15e s.), *L'Épouse cherche l'Époux* (Ct 3,1ss); *L'Épouse trouve l'Époux* (Ct 3,4); *L'Époux couronne l'Épouse* (Ct 4, 7s), ca. 1450-55; enluminure dans *Biblia Pauperum* (ms Den Haag, MMW, 10 A 15), Musée Meermanno-Westreenianum, La Haye.

Anonyme (maître flamand), *L'Époux céleste et son épouse*, ca. 1465, enluminure dans une *Bible moralisée* de Flandres (ms Den Haag, KB, 76 E 7), Bibliothèque royale, La Haye.

Anonyme (maître hollandais), *Jardin allégorique* (cf. Ct 1,13; 5,1), ca. 1440-60, enluminure dans un *Livre d'Heures* de Delft (ms Den Haag, KB, 135 G 9), Bibliothèque royale, La Haye.

Anonyme (illustrateur du *Speculum humanae salvationis*), Cologne, *Symboles de Marie: la source scellée dans le jardon clos* (Ct 4,12), ca. 1450; *Symboles de Marie: la tour de David* (Ct 4,4), ca. 1450; encre de couleur à la plume, *Speculum humanae salvationis* de Cologne (ms Den Haag, MMW, 10 B 34), Musée Meermanno-Westreenianum, La Haye.

Renaissance et temps modernes

Les illustrations de Ct dans les Bibles de la Réforme soulignent la lecture «historique» (salomonienne) du texte.

Anonyme (Allemand, 16e s.), *Salomon et son amante* (?), gravure sur bois dans Friedrich Peypus, *Biblia sacra utriusque Testamenti: iuxta veterem translationem qua ucusque Latina utitur Ecclesia*, Nuremberg, 1530.

Anonyme (Allemand, 16e s.), *Le Roi Salomon faisant la cour à une dame*, gravure sur bois dans la *Bible de Zurich* (*Die gantze Bibel: das ist alle Bücher allts vnnd neüws Testaments den vrsprünglichen spraachen nach auffs aller treüwlichest verteütschet*), 1536.

Anonyme (Allemand, 16e s.), *Salomon*, gravure sur bois dans Jean Benoit, *Biblia Sacra iuxta vulgat[am] quam dicvnt editionem*, 1552.

Johann Christoph Weigel (Allemand, 1654-1725), *Cantique des Cantiques*, gravure sur bois dans Christoph Weigel, *Biblia ectypa: Bildnissen auss Heiliger Schrifft Alt und Neuen Testaments*, 1695.

Anonyme, *Salomon admirant son amante (Cantique des Cantiques 1)*, gravure sur bois dans Martin Luther, *Biblia: Das ist die gantze Heilige Schrift*..., Nuremberg, 1702.

19e s.

Les plus célèbres œuvres inspirées de Ct sont sans doute:

- Sir Edward Burne-Jones (Anglais, préraphaélite; 1833–1898), "*Sponsa de Libano*" (1891), gouache et tempera sur papier, The Walker Art Gallery, Liverpool, montre les vents du Nord et du Sud soufflant à la demande du roi Salomon sur sa fiancée du Liban. Le peintre transforme l'épisode sensuel en une contemplation de la fiancée entourée de lys, à la fois chaste et langoureuse.
- Gustave Moreau (Français, symboliste, 1826-98), *Cantique des cantiques* ou *La Sulamite*, 1852, huile sur toile, Musée Gustave Moreau, Paris, souligne l'aspect érotique du texte.
- Dante Gabriel Rossetti (Anglais, préraphaélite; 1828–1882), *The Beloved* ou *The Bride,* 1865-66, huile sur toile, Tate Collection, Londres, tire son inspiration de Ct ou bien de Ps 45: l'épouse au teint de lys vêtue d'une robe japonaise est entourée de femmes aux types ethniques variés: hommage à toutes les formes de beauté?

20e s.

Parmi les illustrateurs fameux de Ct 1, on p. noter:

- Eric Gill (Anglais, mouvement «Arts and Crafts», 1882-1940), 10 images en pleine page et 18 initiales gravées sur bois en noir et rouge (1925), illustrant le *Cantique des cantiques de Salomon*, Paris, Cranach-Presse, Weimar, pour les Éditions de Cluny, 1931.
- Marc Chagall (1887-1985), peignit entre 1957 et 1966 cinq huiles sur papier marouflé sur toile, illustrant Ct comme une série de variations sur un thème: l'amour, Musée Chagall, Nice. La première toile de la série (1957) évoque le cadre bucolique où se déroule l'action du poème.
- Salvador Dalí (1904-1989, Catalan, surréaliste), *Le cantique des cantiques*, série de douze eaux fortes avec poudre d'or, 1971; *Sponsabo te mihi in sempiternum* (Ct 2,12), gouache (1964-67) pour la *Biblia Sacra*, publiée en 1969 par Rizzoli, Rome, et contenant 105 lithographies de gouaches originales.
- František Kupka (Tchèque, maître de l'abstraction; 1871-1957), 134 dessins et aquarelles illustrant Ct, Musée d'art et d'histoire du judaïsme, Paris. Un des pères de l'art abstrait déploie à partir de 1904, date de la rencontre de sa femme, des trésors d'imagination pour illustrer le texte biblique (illustrations d'un album publié à l'occasion de l'adaptation pour la scène du *Cantique des cantiques* par Jean de Bonnefon, 1905; trente compositions illustrant le *Cantique des cantiques*, trad. Paul Vulliaud, éditions Piazza, s.d., 1931). Son interprétation, influencée par celle de Gustave Moreau, a été tantôt comparée à une prière, tantôt qualifiée de description très littérale de ce poème sensuel.

Le cinéma a donné au moins une interprétation célèbre de Ct: le film de Rouben Mamoulian (américain d'origine arménienne, 1897-1987), *Le Cantique des cantiques* (*Song of Songs*), 1933, avec Marlene Dietrich. Lily, jeune paysanne allemande, trouve réconfort dans Ct. La joie de vivre qu'elle y puise est un soutien pour son père malade. À la mort de celui-ci, qui la laissa seule, dans un monde d'étrangers, elle continue d'y trouver son inspiration. Mais la rencontre d'un sculpteur en devenir, Richard Waldow, la transforme elle-même en source d'inspiration et leur relation de travail devient une histoire d'amour… Filmé avant l'introduction du célèbre code Hays (code d'autocensure en vigueur aux États-Unis entre 1934 et 1968), le film abonde de sculptures de Marlène nue. Alain Cavalier (*Thérèse*, France 1986) cite Ct. plusieurs fois.

Siracide



Constitution du texte

Canonicité et importance traditionnelle

Le livre de Ben Sira, appelé en grec le Siracide et en latin l'Ecclésiastique (pour son usage fréquent dans l'Église), fait partie du canon catholique des Écritures. Il s'inscrit dans le groupe de livres qui ne se trouve pas dans la Bible hébraïque et qu'on appelle « deutérocanoniques », c'est-à-dire livres connus dans la Septante et dont la canonicité a été controversée au cours des premiers siècles de notre ère dans certains milieux chrétiens. Le concile de Trente a confirmé en 1546 les listes des livres canoniques établies dans l'Église latine à la fin du 4e s. et au début du 5e, de même que celle du concile de Florence, de 1442, et l'Ecclésiastique s'y trouve.

Bien que tout d'abord apprécié dans le judaïsme ancien, et bien qu'il soit cité comme un « Écrit » dans le Talmud, le livre de Ben Sira, pourtant rédigé en hébreu, n'est jamais entré dans la Bible hébraïque : les raisons et circonstances de ce qui demeure une énigme attendent d'être élucidées. On perd la trace du texte hébreu vers 400. S'appuyant sur la *veritas hebraica*, Jérôme, du moins durant une certaine période de sa vie, refusa la canonicité de notre livre. Son refus conduisit les tenants de la Réforme protestante à l'exclure eux aussi de leur canon. Quant aux chrétiens orthodoxes, ils n'ont point de position commune.

Manuscrits et versions

Depuis 1896, les deux tiers du texte hébreu de Ben Sira ont été progressivement retrouvés. Durant le 20e s., des exégètes catholiques de renom ont alors retenu, dans leurs traductions, ce texte hébreu là où on le possède désormais. On notera que l'Église n'a jamais imposé telle forme d'un texte biblique ni telle langue dans laquelle il est transmis, sauf à privilégier, avec Pie XII, la langue d'origine et, avec le concile de Trente, l'état du texte tel qu'il apparaît dans la version latine Vulgate.

La version la plus ancienne, attribuée au petit-fils de l'auteur, fut établie en grec et on la trouve dans les grands manuscrits écrits en onciales. Cependant, au tournant de l'ère chrétienne, l'œuvre de Ben Sira fut revue et reçut un certain nombre d'ajouts qui témoignent d'une évolution théologique, en particulier en matière d'eschatologie. Ces ajouts semblent provenir, pour la plupart, d'une révision du texte hébreu et quelques manuscrits grecs transmettent les modifications et additions de cette seconde édition.

Au 2e s. de notre ère, une version latine fut faite sur ce texte grec revu et augmenté, et cette version finit par passer dans la Vulgate vers la fin du 5e s.

Entre-temps, vers 300, la version syriaque, dite Peshitta, fut établie principalement sur le texte hébreu enrichi de ces ajouts. C'est donc dans le christianisme, grec, latin et syriaque, que le livre de Ben Sira s'est maintenu.

Interprétation

Genres littéraires et plan d'ensemble du livre

Livre de sagesse, l'œuvre de Ben Sira se présente comme une somme où toute la réflexion des sages se trouve reprise et prolongée de façon originale. Tous les genres littéraires utilisés par les sages s'y retrouvent, avec quelques insistances thématiques, sur la sagesse et la crainte du Seigneur, sur la Loi comme expression parfaite de la Sagesse de Dieu, sur l'histoire biblique – c'est une nouveauté parmi les sages – relue à travers les héros du passé.

Le plan de l'ouvrage n'a pas encore pu être décelé. Il semble en tout cas que l'auteur réunisse plusieurs morceaux apparemment autonomes pour construire de larges ensembles où sa pensée s'exprime sur des thèmes importants à ses yeux. L'étude du texte hébreu devrait permettre d'y voir plus clair.

Authenticité, date et destinataires

Pour bien des latins, le livre était attribué à Salomon (Cyprien de Carthage, *Testimoniorum*, livre 3, ch. 35, 51, 61, 86, 96, 109, 110, 113 *PL*, n° 4, cc. 785, 790, 796, 803, 805, 807, 808, etc. : « In Ecclesiastico apud Salomonem »). Augustin rapporte cette opinion commune dans *Doct. chr.*, 2,13.

Cependant, l'auteur est présenté en colophon (Si 50,27) comme un maître de sagesse de Jérusalem. Par recoupement, on peut préciser qu'il rédigea son ouvrage entre 200 et 175 avant notre ère. Il dut connaître le grand prêtre Simon (50,1-20), qui mourut après 200 av. J.-C. Face à l'hellénisation de la société et l'adoption des mœurs étrangères, Ben Sira réaffirme la force de la tradition. Rien n'indique qu'il ait connu la crise maccabéenne.

Présentation de la péricope

La péricope retenue ici fait partie d'un ensemble qui s'ouvre en 43,15 et qui est essentiellement consacré à la louange du Seigneur, dans la Création, dans l'histoire biblique et, avec cet ultime chapitre, dans la vie même et l'activité de l'auteur. Elle forme le dernier chapitre du livre, constitué :

- d'une action de grâces pour la délivrance (51,1-12), bien conservée en hébreu dans le ms B retrouvé au Caire à partir de 1896 : la comparaison avec les versions grecque et syriaque permet de voir que la première a simplifié la structure de l'action de grâces tandis que la deuxième, en abrégeant le texte, en a généralisé la portée.
- d'un Psaume de louange (51,12a-o), transmis uniquement en hébreu, qui n'a pas été reconnu comme canonique et dont on peut douter de l'authenticité.
- et d'un poème alphabétique (51,13-30), dont aucune version n'est totalement fiable, transmis partiellement en hébreu par un manuscrit découvert à Qumrân. La présentation en synopse des versions hébraïque, grecque et syriaque permet de voir sous quelles formes le texte biblique fut transmis et reçu.

Si 51

Action de grâces pour la délivrance

G / V	héb (ms.B)
1 Je te rendrai grâces Seigneur Roi Et je te louerai Dieu mon sauveur V2 Je rends grâces à ton nom.	50,28c Je te louerai, Dieu de mon salut Je te rendrai grâces, mon Dieu, mon père, 1 Je veux raconter ton nom, refuge de ma vie
2 Car tu as été pour moi protecteur et secourable	Car tu as racheté de la mort mon âme
V3 Tu as libéré mon corps de la destruction	2 Tu as épargné à ma chair la fosse Et de la main du shéol tu as délivré mon pied.

Propositions de lecture

1-12 ***Argument général de la prière*** Ben Sira rend grâces au Seigneur qui, d'une véritable descente aux enfers, l'a fait remonter à la vie. Une calomnie l'avait mis en péril. Il montre que son enseignement de Si 2 est fondé sur sa propre expérience, autant que sur celle des aïeux, tels Josué, Samuel (Si 46,5.16-18) et autres. Les coupes observées dans les versions syriaque et grecques ne sont pas identiques. La numérotation des versets en hébreu et en grec est différente. La version syriaque suit la numérotation du grec.

1-7 ***Argument*** Ben Sira décrit sa descente aux enfers et les dangers dont le Seigneur l'a délivré.

Texte

Textes

1-12-héb(ms.B) ***Présentation générale*** Le texte hébreu du ms.B est bien transmis, hormis quelques détails. **pro1-12*.

1-12^G^ ***Présentation générale*** La structure strophique ne correspond pas à celle de l'hébreu **pro1-12-héb(ms.B)*. La version grecque, qui omet l'un ou l'autre demi-vers, a simplifié la structure bipartite de l'hébreu en adressant toute la prière au Seigneur, hormis aux v.10a et 12d.

1-12^S^ ***Présentation générale*** Le texte est plus court : sept demi-vers de moins dans la première partie (2cd, 3a, 5abcd). En supprimant toute allusion à la calomnie, la version syriaque rend cette prière plus générale, utilisable pour toute action de grâce individuelle au sortir d'une épreuve mortelle. La seconde partie suit davantage le texte hébreu.

50,28d-héb(ms.B) Mon Dieu, mon père / Dieu de mon père *ʾĔlōhay ʾābî* (cf. v.10) ou *ʾĔlōhé ʾābî* (cf. Jdt 9,12 ; Ex 15,2). Le texte hébraïque de Ben Sira n'est pas vocalisé. Le texte consonantique permet les deux lectures. De la même manière, « Dieu de mon salut » (*ʾĔlōhé yišʿî* : cf. Ps 25,5 ; 27,9 ; Ps 18,47 ; Mi 7,7 ; Ha 3,18) peut être lu « mon Dieu, mon salut » (*ʾĔlōhay yišʿi*) ; cf. 4Q372 frg 1,16. **pro1-12*.

2b-héb(ms.B) Mon pied / mes pieds *raglî* ou *raglay*. Le texte consonantique permet les deux lectures. Probablement *raglî* (assonance avec la fin des deux versets précédents : *ʾābî*, *napšî*).

2cd-héb(ms.B) ***Versification*** L'hébreu propose en fait trois stiques : « Tu m'as libéré de la calomnie du peuple, / Du fouet de la calomnie de la langue / Et de la lèvre des fauteurs de mensonge ». Les tristiques sont toujours problématiques chez Ben Sira. L'expression « de la calomnie du peuple », empruntée p.ê. à Ez 36,3, est vraisemblablement une glose.

Vocabulaire

2b^GS^ destruction La polysémie du terme hébreu *šaḥat* (« fosse », « destruction ») est supprimée dans le grec (*apôleias*, « destruction »). À Qumrân également le terme *šaḥat* est associé à la corruption.

2e^G^ présents P.ê. avec une nuance d'opposition, comme en hébreu.

2a-héb(ms.B) fosse / destruction Le terme *šaḥat* a les deux sens.

2d-héb(ms.B) Fauteurs de mensonge L'expression *śāṭé kāzāb*, « fauteurs de mensonge », est un hapax dans la Bible hébraïque (Ps 40,5). Cf. v.5b : « plâtriers de mensonge ».

2a^S^ très-Haut Propre à S ; cf. v.10a S, « mon père d'en haut ».

Procédés littéraires

1ac^G^ je te rendrai grâces ***Anaphore*** (*exomologoumai*) caractéristique du rythme oratoire et de l'amplification propres à une prière d'actions de grâces.

2b^G^ destruction ***Inclusion*** avec 12a.

2a.2f^G^ ***Chiasme*** (*boêthos egenou… egenou boêthos*).

2-5^G^ ***Anaphore*** (*ek / apo*) caractéristique du rythme oratoire.

2cd/5b-6a^G^ lèvres.mensonge.parole ***Échos en chiasme*** (v.2 : *diabolês glôssês… pseudos* ; v.5s : *pseudous diabolês glôssês*).

1-12-héb(ms.B) ***Versification, cadre d'énonciation*** La structure littéraire est ferme : une grande inclusion (50,28cd.51,12cd) englobe deux parties de dix distiques dans une action de grâces :

- la première partie (50,28c–51,6) s'adresse à Dieu à la deuxième personne (« tu », vv.50,28c-51,5d).

Les v.6-7 (2 distiques) sont le pivot du texte, le fond de la descente aux enfers : Dieu y est absent. Le v.6 renvoie aux v. qui précèdent (3 strophes de 3 distiques), en particulier aux v.1b.2b. Le v.7 ouvre les v.8-12 (3 strophes de 3 distiques). Au centre de la deuxième strophe (v.3ab), l'auteur reconnaît l'intervention divine.

- La seconde partie (51,7-12) parle de Dieu à la troisième personne (« il », v.8-12) tout en intégrant l'anamnèse d'une prière en « tu » (v.10-11b). Les vv. 8-11 font l'anamnèse d'une prière passée et de son exaucement, puis rendent grâce, comme promis.

S

1 Je te rends grâces, Seigneur Roi
Je louerai ton nom, Seigneur, chaque jour
Et proclamerai ton nom avec des louanges.
2 Tu es depuis toujours ma confiance, Très-Haut
Qui as sauvé mon âme de la mort

Et as préservé ma chair de la destruction
De la main du shéol tu as sauvé mes pieds.

¶ **50,28c héb** Ps 18,47 ; 25,5 ; 27,9 ; Mi 7,7 ; Ha 3,18 ; Lc 1,47

¶ **1 héb** Ps 22,23 ; 145,1-2

¶ **2b héb** Ps 25,15 ; 49,16 ; 89,49 ; 116,8 ; Os 13,14

1-12-héb(ms.B) ***Narration : temporalité : analepses et prolepses*** La prière couvre tout le cours du temps : elle est passée, sous forme d'anamnèse (v.10-11b), présente (v.1-5d), et promise (v.12cd).
1-6-héb(ms.B) vie.âme.mort.shéol ***Inclusions*** qui soulignent le péril mortel encouru : « ma vie » (v.1a.6b), « mon âme » (v.1b.6a), « la mort » (v.1a.6a »), « shéol » (v.2b.6b).
1-5-héb(ms.B) ***Anaphore*** Quatorze objets de délivrance, dont treize précédés par la préposition *min* (« de »).
1b-5d-héb(ms.B) ***Variation*** Six verbes différents pour exprimer la délivrance, et huit verbes différents dans les v.1-12.
50,28d-héb(ms.B) ***Parallélisme ?*** Lire « Mon Dieu, mon salut, … mon Dieu, mon père » ou « Dieu de mon salut, … Dieu de mon père », soulignerait un parallélisme de structure entre les deux stiques mais l'expression « Dieu de mon père », au sg., est rare tandis que l'expression « Dieu de mon salut » est traditionnelle dans la Bible hébraïque. **tex50,28d.*

~ Genres littéraires ~

1-12-héb(ms.B) ***Action de grâce individuelle*** Elle inverse la structure normale du genre littéraire, connue surtout par Is 38,10-20 ; Ps 116 ; 118 : ces textes commencent par le récit de la détresse où sombrait le psalmiste ; ce récit s'adressait aux témoins. Aux vv.1-7, l'auteur s'adresse déjà au Seigneur qui l'a libéré. **gen8-12-héb*

Contexte

~ Milieux de vie ~

1-12héb(ms.B) Ma vie.mon âme.ma chair.mon pied ***Anthropologie*** L'anthropologie de cette prière n'est pas dualiste en hébreu. C'est la personne même de Ben Sira qui est sauvée de la mort, comme l'atteste le pronom personnel 1e p. sg. (« tu m'as libéré », v.2c ; cf. 3b.4a). Cf. v.6 : « mon âme // ma vie ».

Réception

~ Comparaison des versions ~

1G S/ héb(ms.B) Roi ***Inversion*** G et S s'entendent sur ce mot et inversent l'ordre des deux premiers stiques hébreux.
1b-5d G S/ héb(ms.B) ***Simplification*** Les versions grecque et syriaque ne présentent pas la variété de verbes de héb. **pro1b-5d*
2aG/ héb(ms.B) ***Abrègement*** Ce stique abrège l'hébreu : le mot grec « protecteur » renvoie à l'hébreu « refuge de ma vie » et le mot grec « secourable » renvoie à l'hébreu « tu m'as racheté ». Reprise partielle au début de 3 grec.

~ Intertextualité biblique ~

Bien des citations ou des références à l'Écriture renvoient à des situations de détresse critique et exemplaire : le psalmiste en péril (Ps 25 : 3x et autres psaumes de détresse), Job, Jonas dans le ventre du grand poisson, Sophonie devant le Jour de Yhwh, Jérémie persécuté, etc. **ref*

~ Littérature péri-testamentaire ~

50,28d-héb (ms. B) – 4Q372 frg 1,16 : « (14) … Et en tout cela Joseph [fut livré] (15) aux mains des étrangers dévorant sa force et brisant ses os jusqu'au temps de sa fin. Et il cria [d'une voix forte] (16) et il appela le Dieu vaillant de le délivrer de leurs mains en disant : "Mon père et mon Dieu [*'by w'lhy*], ne m'abandonne pas dans la main des nations […] (25)… et je raconterai [tes] tendresses […] (26) Je te louerai Yhwh, mon Dieu, et te bénirai ».

~ Tradition chrétienne ~

Siracide Le premier commentaire chrétien sur le livre de Ben Sira est le commentaire édifiant de Raban Maur, évêque de Mayence au 9e s. (*PL*, t. 109).

~ Liturgie ~

1-8-G ***dans le lectionnaire sanctoral romain : victoire du martyr*** Première lecture pour la fête de saint Sixte II, pape, et ses compagnons, martyrs en 258 (7 août).

~ Théologie ~

50,28d ***Dieu Père des personnes individuelles*** Si l'on opte pour la lecture *'Ĕlōhay, 'ābî*, « mon Dieu, mon père », on retrouvera au v. 10 l'idée de Dieu comme père non seulement du peuple mais de la personne ; cf. Si 4,10 (surtout hébreu) ; 23,1.4. **tex50,28d héb* ; **bib10a héb*

G / V	héb (ms.B)
Du piège de la calomnie de la langue Et des lèvres des fauteurs de mensonge. Et face à ceux qui étaient présents Tu [V]***m’*** as été secourable 3 [V]***4*** et tu m’as libéré	Tu m’as libéré du fouet de la calomnie de la langue Et de la lèvre des fauteurs de mensonge. 3 Face à ceux qui se levaient contre moi, tu étais pour moi
Selon l’abondance de ta miséricorde et [V] *la miséricorde* de ton nom, Des morsures de ceux qui sont prêts à dévorer [V] *De ceux qui rugissent prêts à dévorer*	Tu m’as protégé, selon l’abondance de ton amour, Du piège de ceux qui guettent ma chute,
[V5] De la main de ceux qui cherchent mon âme Des nombreuses adversités que j’ai subies [V] *Des portes de la tribulation qui m’ont entouré*	De la main de ceux qui cherchent mon âme. 4 De nombreuses adversités tu m’as sauvé
4 [V6] De la suffocation d’un feu tout autour et du milieu d’un feu où je n’ai pas brûlé [V] *Et au milieu du feu je n’ai pas été consumé* 5 [V7] De la profondeur du ventre de l’Hadès [V]*enfer* Et de la langue impure et de la parole de mensonge	Des tourments d’une flamme […] 5 De la brûlure d’un feu qui ne fut pas allumé Du sein de l’abîme […], Des lèvres méchantes et des plâtriers de mensonge Et des flèches de la langue trompeuse.

Texte

Textes

3e[G]/5b[V] nombreuses / portes Plutôt que *pleionôn* (« nombreuses »), V a dû lire *pulônôn* (« des portes » de l’adversité) : génitif pl. de *pulôn*, « porte », « portail »).

3cd-héb(ms.B) ***Conjecture*** Le texte non modifié n’a pas de sens : « de ceux qui guettent un rocher [*sl‘*] ». On propose donc de modifier *sl‘ myd* en *çl‘y myd*.

4b-héb(ms.B) ***Lacune et conjecture*** Un mot de quelques lettres manque dans le manuscrit, déchiré. Il pourrait s’agir du terme *sabîb*, « tout autour ». Cf. versions grecque et syriaque et Lm 2,3, « tout autour ».

5a-héb(ms.B) brûlure Le sens de *mkbwt ’š*, « de l’extinction d’un feu », n’est accepté par personne, car il serait contradictoire : ce n’est pas de l’extinction d’un feu que Ben Sira demande d’être délivré mais du feu lui-même. Plutôt que *mittôk ’ēš* (« du milieu d’un feu ») ou que *mibénôt ’ēš* (sens analogue), on préférera la proposition *mimmikwat ’ēš* (*mmkwt ’š*), « de la brûlure d’un feu », expression attestée en Lv 13,24.

5a-héb(ms.B) qui ne fut pas allumé. Litt., « pas soufflé » (*lᵉ’én pūḥâ*). Cf. Jb 20,26, traité talmudique *Sem.* 47b, Sg 17,6. L’expression devrait signifier « un feu qui ne fut pas allumé » par l’homme, immaîtrisable, terrible. Le sens de l’expression – non sa référence – rejoint celui d’expressions plus usuelles dans la Bible : « un feu qui ne s’éteint pas » (Lv 6,6 ; 2R 22,17 ; 2Ch 34,25 ; Is 66,4 ; Jr 7,20 ; 17,27 ; Ez 21,3-4) ; « un feu que personne ne peut éteindre » (Is 1,31 ; Jr 4,4 ; 21,12 ; Am 5,6). Ben Sira fut sauvé de la brûlure d’un feu terrible, p.ê. la foudre. **jui5a*.

5b-héb(ms.B) abîme : ***Conjecture***. Le manuscrit permet de lire la fin d’un mot, *wm*. On propose les consonnes *th* en début de mot, ce qui donne *tᵉhôm*, « abîme ». « Ventre du shéol » : Jon 2,3.

5b-héb(ms.B) ***Fin du stique : lacune et conjectures*** Le manuscrit, altéré, propose trois lettres d’un mot inachevé, *l’m*. Propositions : *lᵉ’immî* « du ventre de l’abîme, ma mère » ; *lᵉ’ūmmî*, « du ventre de l’abîme de mon peuple » (cf. « la calomnie du peuple » au v.2c-héb, mais probablement une glose) ; *lᵉ’ūmmîm*, « des peuples » ; *lᵉ’ămiteka*, « selon ta fidélité ». Nous proposons *lᵉ’ēmîm*, « du ventre des terreurs » (cf. Jb 20,25 ; Si 40,5b). G n’a pas traduit le terme et a amplifié, en proposant « de la profondeur du ventre de l’Hadès ». S omet le stique.

Vocabulaire

3b[S] perdition « Abaddôn ».

Grammaire

3a[G] tu m’as libéré Le verbe commande les neuf stiques qui suivent.

5c-d-héb(ms.B) Lèvres méchantes… langue trompeuse. Litt. lèvres de méchanceté » et « langue de tromperie ». Ces états construits expriment des génitifs de qualité.

Réception

Comparaison des versions

3[G]/ héb(ms.B) ***Versification*** G étend sur trois stiques (2e-3b) le distique de l’hébreu (3ab). Le grec ajoute « et de ton nom ».

4b[G]/ héb(ms.B) ***Signification*** Alors que le texte hébreu souligne le caractère terrible et non maîtrisable du feu (« un feu qui ne fut pas

S

¶ **2c héb** Ez 36,3; cf. Jb 5,21; Si 28,17
¶ **2cd héb-G** Ps 120,2

3 Et tu m'as sauvé dans l'abondance de ta miséricorde
De l'obstacle et de la perdition tu m'as délivré

De la main de qui cherche mon âme tu m'as sauvé
De l'abondance de mes afflictions tu m'as délivré

4 Et de la flamme d'un feu qui m'entourait.

¶ **3a héb** Gn 31,42; 1 Ch 19,12; Ps 56,10; 118,6-7;
¶ **3b héb-G** Ne 13,22; Ps 106,45
¶ **3d** Ps 35,4; 40,15; 70,3; Jr 22,25; 19,7; 21,7; 34,20.21

¶ **5a héb** Lv 13,24; Jb 20,26
¶ **5b** cf. Jon 2,3ss

allumé»), le texte grec souligne la façon dont l'énonciateur a surmonté le mal qui l'afflige («où je n'ai pas brûlé»).

Intertextualité biblique

5-9ᵛ de l'enfer *Imagerie traditionnelle des peines dans l'au-delà* Des expressions comme «ceux qui rugissent prêts à dévorer», «main de ceux qui cherchent mon âme», «portes de la tribulation», «suffocation d'un feu tout autour» trouveront des échos dans la représentation traditionnelle de l'enfer. En ayant recours à des images semblables, le NT présente le lieu destiné aux personnes coupables d'injustice comme la géhenne «dans le feu qui ne s'éteint pas» (Mc 9, 43) où «seront les pleurs et les grincements de dents» (Mt 13,42; cf. 25,30.41). L'Apocalypse représente de façon expressive dans un «étang de feu» ceux qui se soustraient au livre de la vie, allant ainsi à la rencontre de la «seconde mort» (Ap 20,13s). **chr7-9v*

Tradition juive

5a-héb(ms.B) un feu non allumé Le petit traité du Talmud *Śemaḥot* 47b, consacré à la mort et aux funérailles, raconte l'histoire d'un rabbin condamné à mort par le feu. Celui-ci, se basant sur Jb 20,26, dont l'expression est reprise en 5a, dit préférer être consumé par un feu allumé (par l'homme) plutôt que par un feu non allumé, c-à-d celui de la géhenne: «quand ils le brûlèrent, ils l'enveloppèrent dans un rouleau de la Tora et y mirent le feu. Sa fille pleurait, se lamentait et se jeta à terre devant lui. À quoi il répliqua: "ma fille, si c'est pour moi que tu pleures et te lamentes, sache qu'il est préférable que je sois consumé par un feu qui est allumé [de main d'homme] plutôt que par un feu qui ne l'est pas; car il est écrit: *un feu non allumé va le consumer*"».

Tradition chrétienne

3c^{G} = 4b^{V} [délivrer] de ceux qui rugissent prêts à dévorer V: *a rugientibus praeparatis / paratis ad escam*. Expression reprise fréquemment pour évoquer les menaces, avec ou sans l'idée de délivrance. Bernard de Clairvaux la mentionne à plusieurs reprises: menace dans la géhenne, menace pour ceux qui ont bâti des murs entre eux-mêmes et l'Époux (*Sermons Ct.*, s.16; s.56), menace pour ceux qui refusent la miséricorde (*Sermons pour l'année*, I,2). Thomas l'utilise pour commenter le Ps 34 [35],17 et le Ps 33 [34],20 (en complétant par le v.4a-V = 3b G).
3d-4a^{G} = 5-6a^{V} *Citation* Thomas, *In Ps.* (Ps 17 [18],17).

G / V	héb (ms.B)
6 Auprès du roi, de la calomnie d'une langue injuste. V *du roi inique et de la langue injuste*	
Mon âme s'approcha de la mort, **V8** *loua le Seigneur jusque dans la mort* **V9** Et ma vie était toute proche de l'Hadès V *l'enfer*, en bas.	**6** Et elle s'approcha de la mort, mon âme Et ma vie, du shéol des profondeurs.
7 ***V10*** On me cernait de partout, et il n'y avait personne pour me secourir Je cherchais du regard le soutien des hommes V *un secours* et il n'y en avait pas.	7 Je me suis tourné de toute part, et personne qui me secoure J'ai guetté quelqu'un qui me soutienne, et personne.

Texte

Textes

6a^{G} Auprès du roi, de la calomnie Ainsi les mss ; *bolidos*, « flèche » : conjecture d'après l'hébreu. Le latin (7c) écrit : « d'un roi inique et d'une langue… ».

Vocabulaire

6-S arriva héb et G : « s'approcha ».

Procédés littéraires

6-héb(ms.B) ***Chiasme*** *Mon âme… ma vie*. (// G et S).

Réception

Comparaison des versions

7^{S} / ^{G} héb(ms.B) ***Synthèse*** héb et G mentionnent dans chaque stique l'absence de secours. S ne le fait qu'au v.7b.

Tradition chrétienne

7b^{G} = 10^{V} ***Citation*** Thomas, *In Ps.* (Ps 24 [25],16 ; 26 [27],9-10) ; *Sum. theol.* 1-2, 40, 3 *ad* 1, sur le mouvement de l'espoir et de l'attente.

7-9^{V} de la profondeur du ventre de l'enfer ***Imagerie de l'enfer*** Raban Maur, *In Eccl., ad loc.*, voit dans la description des épreuves endurées par l'auteur une allusion aux peines de l'enfer. L'auteur dit que « sa vie approche de l'enfer car, en défaillant, la vie de la chair approche chaque jour de la mort. Ici, on parle de l'enfer pour signifier la mort, car la mort de la chair constitue un châtiment du premier péché, de même que l'enfer représente la peine éternelle des âmes pécheresses. Personne, cependant, n'échappe à la mort de la chair. Quel est en effet l'homme qui pourrait vivre sans connaître la mort ? Voilà pourquoi il est écrit ailleurs : "Nul ne peut vivre à jamais : que [chacun] soit assuré de cette vérité" (Eccl. 9). Par la grâce du Christ, les hommes saints peuvent échapper au tourment de l'enfer étant donné qu'ils pérégrineront bientôt vers la joie du ciel, une fois délivrés du lien de la chair. » **bib5-9v*

S

6 Elle arriva au shéol, mon âme
Et mon esprit s'approcha de la mort.

¶ **6b** Ps 86,13; Dt 32,22; Jon 2,3-4

7 Et je me suis tourné en arrière afin d'être aidé
Et j'attendais quelqu'un qui me soutienne, et personne.

¶ **7a** Ps 22,12; Is 63,5; Ps 38,22; 71,12

G / V	héb (ms.B)
8 *V11* Et je me suis souvenu de ta miséricorde, Seigneur, Et de ta bienfaisance de toujours, *V12* Car tu délivres ceux qui t’espèrent Et les sauves de la main des méchants. V *nations*	**8** Mais je me suis souvenu des miséricordes du Seigneur, Et de ses amours de toujours, Lui qui délivre ceux qui cherchent refuge en lui : Il les rédime de tout mal.
9 Et j’ai élevé de terre ma supplication *V13* *Tu as exalté sur terre ma demeure* Et de la mort j’ai demandé la délivrance. V *Et face à la mort qui glissait j’ai supplié*	**9** Et j’ai élevé de terre ma voix Et des portes du shéol j’ai supplié.
10 *V14* J’ai supplié le Seigneur, père de mon seigneur De ne pas m’abandonner aux jours d’adversité, Au temps où l’arrogance refuse tout secours. V *Et au temps des arrogants où l’on est sans secours*	**10** Et j’ai exalté le Seigneur : « Mon père, c’est toi, Oui, c’est toi le héros de mon salut. Ne m’abandonne pas au jour d’adversité, Au jour de catastrophe et de cataclysme.
11 *V15* « Je louerai ton nom sans cesse, et chanterai dans la reconnaissance ». Et ma demande fut entendue.	**11** Je veux louer ton nom toujours Et me souviendrai de toi dans la prière ». Alors il entendit ma voix, le Seigneur, Et prêta l’oreille à mes supplications.
12 *V16* Car tu m’as sauvé de la destruction Et tu m’as délivré du temps mauvais. *V17* C’est pourquoi je rendrai grâces et te louerai, Et je bénirai le nom du Seigneur.	**12** Il me racheta de tout mal Et me préserva au jour d’adversité. C’est pourquoi je rends grâces et je veux louer, Je veux bénir le nom du Seigneur.

Propositions de lecture

8-12 ***Argument*** Cette seconde partie de l’action de grâce raconte comment le malheureux a été sauvé par le Seigneur.
10a-héb Notre passage est particulièrement intéressant pour l’intimité de la relation qu’il décrit entre Dieu et l’orant **tex50,28d*; *theo50,28d*; **ref*

Texte

Texte

11b Je chanterai Le grec suppose l’hébreu *’zmrk* (je psalmodierai pour toi). Héb (ms.B) a la racine *’zkrk* (je me souviendrai de toi).
8a-héb(ms.B) le Seigneur Dans le ms.B, le tétragramme est toujours rendu par *yyy*.

Vocabulaire

8d-héb(ms.B) rédime Pour *g’l*: le Dieu-*gōʼēl*. **ref.*
9bG délivrance *Rhuomai*, délivrer ; *rhusis*, au sens de « délivrance », hapax dans toute la langue grecque (+ 1 occurrence dans une inscription trouvée sur l’île de Kos) ; sens habituel : « écoulement ».
10cG Refuse tout secours *Aboêthêsia*, « manque de secours », 2 occurrences dans la langue grecque, ici et chez Olympiodore d’Alexandrie, *Fragmenta in Lam.* 4,3 (6e s.).

Grammaire

8cd-héb(ms.B) [:] *wyg’lm*: *w* explicatif, rendu par nos deux points (:).

10aG j’ai supplié *epikaleomai* + infinitif, « supplier… de », avec ce sens dans toute la littérature grecque classique, biblique (koinè) et patristique ; cf. 2M 3,15.17, p.e. L’infinitif qui suit n’est donc pas à comprendre comme l’expression d’un ordre (« ne m’abandonne pas »).

Procédés littéraires

10d-héb(ms.B) catastrophe et cataclysme ***Allitération***: *šôʼâ ûmešōʼâ.*
11cG fut entendue ***Passif théologique*** Cf. hébreu : « il [= Dieu] entendit ».
10-11b strophe centrale de cette action de grâce, évocation de la prière prononcée naguère dans la détresse, place en son centre une unique demande, négative : « ne m’abandonne pas » (cf. Ne 9,32).

Genres littéraires

8-12-héb(ms.B) ***Action de grâce : innovation dans le genre de l’action de grâce : changement de cadre énonciatif*** Dans les psaumes du genre littéraire correspondant, la seconde partie, liturgique, s’adressait directement au Seigneur : elle rappelait la prière prononcée dans la détresse et la promesse de rendre grâce ; puis le psalmiste exécutait sa promesse. Ben Sira, lui, ne s’adresse plus au Seigneur, quitte à citer sa prière dans la détresse. En inversant les sections « tu » et « il », **pro1-12-héb(ms.B)*, Ben Sira opère un choix : non plus une liturgie, mais une action de grâce privée. Le Ps de louange qui suit (v.12a-o), quelle que soit l’hypothèse rédactionnelle retenue, rejoint la deuxième partie de la structure traditionnelle (cf. Ps 118,29). **gen1-12 héb*

S

8 Je me suis souvenu des miséricordes du Seigneur
Et de ses bienveillances de toujours,
De celui qui délivre tous ceux qui ont confiance en lui
Et les sauve de qui est plus fort qu'eux.

9 Et j'ai élevé de terre ma voix,
Et j'ai prié,

10 Et j'ai invoqué mon père d'en haut :
« Seigneur, héros et sauveur,
Ne m'abandonne pas
Au jour de tribulation et d'affliction.

11 Je louerai ton nom en tout temps
Et me souviendrai de toi avec des louanges ».
Alors le Seigneur entendit ma voix
Et écouta ma supplication.

12 Il me délivra de tout mal
Et me sauva de toute tribulation.
C'est pourquoi je rendrai grâces et je louerai,
Et je bénirai son saint nom.

¶ **8a** cf. Ps 25,6 ; Jon 2,8
¶ **8b** Ps 2,12d ; Na 1,7
¶ **8d héb** pour le gōʾēl cf. Nb35,9-34 et les villes de refuge ; cf. Jb 19,25
¶ **9b** Is 38,10 ; cf. Jon 2,3 ; Sg 16,13
¶ **10a héb** Ps 89,27 ; cf. Ps 145,1 ; Ex 15,2b
¶ **10d héb** So 1,15b ; Jb 30,3
¶ **11d héb** Ps 140,7 ; 143,1
¶ **12a héb-syr** Gn 48,16 ; Ps 121,7
¶ **12b héb** So 1,15 ; Ps 20,2 ; 41,2 ; 50,15 ; Jr 16,19 ; Ab 12.14 ; Na 1,7
¶ **12d héb-gr** Ps 145,1

Réception

Comparaison des versions

8a-héb(ms.B)/ G ***Cadre énonciatif*** À partir d'ici, héb désigne le Seigneur à la troisième personne du singulier, tandis que G, conservant le système d'énonciation précédent, continue de lui adresser le discours à la deuxième personne, sauf en 10a et 12d.
10 héb(ms.B)/ G ***Versification*** Le grec modifie étrangement le premier stique hébreu et omet le second.
9a[G]/ 13a[V] ma supplication ***Erreur*** En raison du iotacisme, le latin a compris par erreur : « J'exalterai sur terre ma demeure » (*oiketia* pour *iketeia*).
10c[G] / héb(ms.B) ***Intertexte biblique perdu*** Littéralement « à un moment d'arrogances de non-assistance » (*huperêfaniôn*) ou « à un moment de non-assistance des arrogants » (*huperêfanôn*). Le grec omet l'allusion de l'hébreu à So 1,15. (« jour de catastrophe… »)
11[G] / héb(ms.B) ***Style direct ou indirect*** En hébreu, la prière, évoquée en anamnèse, débute dès la fin de 10a.
11c[G] / héb(ms.B) ***Versification*** Le grec réduit à un stique le distique hébreu, en retenant le mot du début du premier stique et celui de la fin du second.

Intertextualité biblique

10a-héb(ms.B) Mon père, c'est toi Dans le Ps 89,27 déjà, Dieu place l'expression sur les lèvres du jeune David. La royauté faisait de lui le fils du Seigneur à un titre particulier. Cf. Ps 2,7 ; 2S 7,14. L'invocation au Dieu-Père d'un simple individu au v.10 marque une évolution spirituelle. **tex50,28d-héb* ; **theo50,28d-héb*
10d-héb(ms.B) Au jour de catastrophe et de cataclysme *šôʾâ ûmᵉšōʾâ* : So 1,15 ; Jb 30,3 ; 38,27TM. **pro10d-héb*

Littérature péri-testamentaire

10d-héb(ms.B) Cf. 1QH XVII,6 : « et moi, de catastrophe en cataclysme » (*mšʾh lmšwʾh*). **pro10d-héb*

Tradition juive

10d-héb catastrophe Cf. la Shoah du 20[e] siècle. **pro10d-héb*

Tradition chrétienne

8c[G]= 12a[V] ***Citation*** Thomas, *In Ps.* (Ps 39 [40],14).
10[G]=14[V] Dieu le Père de mon Seigneur ***Polémique christologique*** Un juif converti, dans un ouvrage daté d'environ 1235, mène une polémique anti-juive en prenant à témoin les Écritures, dont deux versets de Ben Sira (Si 51,10 et 47,13 latin), compris dans une lumière christologique : « Vous avez occulté aussi le livre de la Sagesse du fils de Syrac, parce qu'il a écrit ceci : "J'ai invoqué le Seigneur, le Père de mon Seigneur" [v.14latin = 10grec] ou bien cela : "Le Christ a nettoyé les péchés de David lui-même" » [Si 47,13 = 11grec] (Guillaume de Bourges, *Livre des guerres du Seigneur*, ch. 30, 1, 384-387).

Propositions de lecture

12a-o-héb(ms.B) Quoi qu'il en soit de son origine incertaine **tex*, ce psaume, à la place que lui confère le manuscrit, pourrait constituer la louange que Ben Sira avait annoncée au v.12 : il y a pleinement son sens, rejoignant la structure traditionnelle de l'action de grâces qui finit par l'action de grâces proprement dite. **gen-héb 1-12; *gen 8-12 héb*

Texte

~ Texte ~

12a-o-héb(ms.B) L'hébreu (ms.B), et lui seul, insère ici un psaume de louange de quinze versets. Son attribution à Ben Sira est discutée. Sa facture et nombre de ses expressions sont empruntées aux Psaumes. **bib12a-o *pro12a*

~ Vocabulaire ~

12b-héb(ms.B) louanges Le terme *tišbaḥôt* n'est pas biblique, mais se retrouve à Qumrân (*Rouleau de la guerre* : 1QM 4,8) et dans le Rituel de prières (avant la récitation du *Šᵉmaʿ* le matin).
12h corne Métaphore de la puissance. **bib*

~ Procédés littéraires ~

12a-héb(ms.B) ***Citation*** Ce premier verset est une citation littérale de l'ouverture des Ps 106, 107, 118 et 136. C'est le Ps 136 qui a servi de modèle : chaque premier stique est suivi de la même explication ou exclamation : « car pour toujours est son amour ».
12a-héb(ms.B) car ***Ambiguïté : explication ou exclamation*** Motivation de la louange (« car ») ou exclamation (« Rendez grâce au Seigneur : éternel est son amour ! »), selon l'interprétation donnée à la conjonction *ki*. P. ê. l'équivalent de « oui ».
12c-héb(ms.B) ***Parallélismes*** Construction parallèle dans 8 versets (c-i et m) : préposition + participe ; celui qui garde, qui façonne, qui rachète, qui rassemble, qui bâtit, qui fait pousser, qui choisit (2x). Répétition de *ki* caractéristique du style hymnique.
12o-héb(ms.B) gloire à tous ses fidèles ***Ambigüité*** Autre traduction possible : « la gloire de tous ses fidèles », 2ᵉ complément du verbe (et non apposition du substantif « corne ») ? **bib12o*

Contexte

~ Histoire et géographie ~

12i-héb(ms.B) Çadoq Il est le prêtre désigné par Salomon après la destitution d'Ébyatar (1R 2,27-35). **jui12i*

Réception

~ Intertextualité biblique ~

12a-o-héb(ms.B) ***Centon des psaumes 132 et 136*** Le Ps 132 évoque David (v.1, 10-11), le puissant de Jacob (v.2, 5), les prêtres revêtus de justice (v.9) et de salut (v.16), le Seigneur qui a fait choix de Sion (v.13) et fera pousser la corne de David (v.17) et les fidèles du Seigneur (v.16) : autant de traits présents dans ce psaume, au mot près. Le Ps 136 donne la forme littéraire à notre psaume mais c'est le Ps 132 qui en donne une partie de la matière.
12a-n Pratiquement tous les titres de Dieu dans ce poème sont une expression biblique ou ont un ancrage biblique **ref.*
12d Cf. Si 24,8 (grec).
12f-g Comme Ps 147,2, évoquent successivement Dieu qui bâtit Jérusalem et rassemble les dispersés d'Israël.
12h corne ***Symbolisme*** La corne symbolise la puissance, par exemple dans la description de l'empire d'Alexandre en Dn 8,23. Cf. encore Lc 1,69 l'expression poétique « corne de salut ». Voir aussi Dn 7,7-8; Ap 13
12i Prêtres « fils de Çadoq » ; Ps 132,13 : « prêtres sont revêtus de justice (*çdq*) ».
12k Le titre « Rocher d'Isaac » n'est pas biblique mais le titre divin de Rocher est bien usité : Dt 32,4.15.18.30-31 ; Ps 18,3 ; Is 30,29 ; etc.
12o Citation littérale de Ps 148,14. **pro12o*

~ Tradition juive ~

12a-o-héb(ms.B) ***et les Dix-huit bénédictions*** Ce psaume est proche du Rituel juif et en particulier de la prière des *Dix-huit bénédictions*

Psaume de louange

héb (ms.B)

a Rendez grâce au Seigneur car il est bon
Car pour toujours est son amour
b Rendez grâce au Dieu des louanges
Car pour toujours est son amour.
c Rendez grâce au gardien d'Israël
Car pour toujours est son amour.
d Rendez grâce au créateur de tout
Car pour toujours est son amour.
e Rendez grâce au rédempteur d'Israël
Car pour toujours est son amour.
f Rendez grâce à celui qui rassemble les dispersés d'Israël
Car pour toujours est son amour.
g Rendez grâce à celui qui bâtit sa ville et son temple
Car pour toujours est son amour.
h Rendez grâce à celui qui fait pousser la corne de la maison de David
Car pour toujours est son amour.
i Rendez grâce à celui qui choisit les fils de Çadoq pour officier comme prêtres
Car pour toujours est son amour.
j Rendez grâce au bouclier d'Abraham
Car pour toujours est son amour.
k Rendez grâce au rocher d'Isaac
Car pour toujours est son amour.
l Rendez grâce au puissant de Jacob
Car pour toujours est son amour.
m Rendez grâce à celui qui choisit Sion
Car pour toujours est son amour.
n Rendez grâce au roi des rois des rois
Car pour toujours est son amour.
o Il élève la corne de son peuple, gloire à tous ses fidèles, les fils d'Israël, le peuple qui lui est proche. Alleluia.

Car pour toujours est son amour Ps 136,1-26

¶ **12c** Ps 121,4

¶ **12d** Jr 10,16b ; 51,19b ; Si 24,8

¶ **12e** Is 49,7b ; cf. 44,6

¶ **12f** Is 56,8 ; cf. Ps 147,2

¶ **12g** Ps 147,2

¶ **12h** Ps 132,17 ; Ez 29,21 ; Lc 1,69

¶ **12j** Gn 15,1 ; Ps 18,3d ; 115,9-11

¶ **12l** Gn 49,24b ; Ps 132,2.5

¶ **12m** Ps 132,13 ; 2R 21,7 etc

¶ **12o** Ps 148,14

(*Sh^{e}mone ʿesré*) ou *ʿAmidah*, dont la mise en forme remonterait, selon le Talmud de Babylone (*Meg.* 17b ; *Ber.* 28b), à la fin du 1er s. (à la demande de Gamaliel). Les finales (eulogies) des bénédictions sont proches de plusieurs versets du psaume, sans que l'on puisse déterminer l'origine de cette proximité. Ainsi :
12j-héb(ms.B) // 1e bénédiction : « …béni sois-tu, Seigneur, bouclier d'Abraham ».
12j,k,l-héb(ms.B) // 1e bénédiction : « Béni sois-tu, Seigneur, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob ».
12e-héb(ms.B) // 7e bénédiction : « …béni sois-tu, Seigneur, rédempteur d'Israël ».
12f-héb(ms.B) // 10e bénédiction : « …béni sois-tu, Seigneur, qui rassembles les dispersés de son peuple Israël ».
12g-héb(ms.B) // 14e bénédiction : « …béni sois-tu, Seigneur, qui bâtis Jérusalem ».
12h-héb(ms.B) // 15e bénédiction : « Tu fais pousser la pousse de David […] Béni sois-tu, Seigneur, qui fais pousser la corne du salut ».

12a-o-héb(ms.B) ***et la liturgie du Š^{e}maʿ:***
12c-héb(ms.B) gardien d'Israël Titre repris dans l'eulogie de la prière qui suit la récitation du *Š^{e}maʿ* le soir : « béni sois-tu, Seigneur, qui gardes son peuple Israël à jamais ».
12d-héb(ms.B) créateur de tout Cf. l'eulogie qui précède la récitation du *Š^{e}maʿ* le matin : « Béni sois-tu Seigneur notre Dieu…, qui *façonnes* la lumière et crées la ténèbre, qui fais la paix et *crées le tout* ». Citations de Is 45,7, qui finit par « et crée le mal ». Selon *Ber.* 11b, le rituel a changé « le mal » en « le tout », qui ne serait qu'un euphémisme.

12i-héb(ms.B) fils de Çadoq Expression proche d'expressions qumrâniennes, ce qui, selon certains, conforterait l'hypothèse d'une origine qumrânienne de cette pièce. « Fils de Çadoq » apparaît en CD 3:21-4:3, citant Ézéchiel. Ce Psaume est également proche du Rituel juif et en particulier de la prière des *Dix-huit bénédictions.*

12n-héb(ms.B) roi des rois Dans la Bible, Dieu est « roi » (Si 50,7 ; Ps 98,6 ; 145,1), « roi de gloire » (Ps 24,7-10) ou « grand roi » (Ps 47,3) et, selon Dt 10,17, Dieu est « le Dieu des dieux, le Seigneur des seigneurs » (*'elōhé hā'elōhîm*, *'ădoné hā'ădōnîm*). Nabuchodonosor est déclaré « roi des rois » (Ez 26,7). Le titre divin « roi des rois des rois » n'est pas biblique mais se retrouve dans les *Pirqe 'Abot*, III,1 et IV,22 et dans la liturgie juive (office de *Mussaf* pour la fête de *Rosh Hashanah*). La formule doublée ou triplée est une forme de superlatif sémitique.

~ Tradition chrétienne ~

Ce psaume n'étant pas repris dans les versions, il n'a pas généré de postérité dans la tradition chrétienne.

Poème alphabétique **G / V**	**héb11Q5 (11QPs[a])**
13 *V18* Quand j'étais encore jeune, avant mes errances J'ai cherché ouvertement la sagesse dans ma prière.	*Aleph* J'étais un jeune homme : avant que je puisse m'égarer Je l'ai demandée.

Propositions de lecture

13-30 ***Sens*** Considéré souvent comme un appendice, ce poème faisant l'éloge de la quête de la sagesse est bien dans la manière de Ben Sira. En Si 6,18-37, il avait déjà développé une longue exhortation (sans confession préalable) invitant à une semblable recherche de la sagesse. Si 24,30-34 montrait déjà le rôle médiateur du sage dans la diffusion de la sagesse.

13-30 ***Structure*** Dans les versions hébraïque (ms.B), grecque, latine et syriaque, même si le caractère alphabétique est perdu et que l'un ou l'autre verset manquent ou sont intervertis, l'ordonnancement des deux ou trois parties demeure.

Dans la première partie (v.13-22), une confession, l'auteur raconte sa propre recherche de la sagesse. Elle peut être scindée en deux sections,

- l'une (v.13-17) davantage consacrée aux débuts de l'itinéraire,
- l'autre (v.18-22) davantage à la persévérance dans la recherche au fil du temps. Les trois parties seraient chacune conclues par une expression de louange au Seigneur (pour autant qu'au v.30 [ms.B] l'on modifie *šîrâ* en *t[e]hillâ* ou que l'on donne à *šîrâ* le sens de chant de louange).
- Dans la seconde partie (v.23-30), l'exhortation, il invite les « gens sans instruction », ceux qui n'ont pas encore suivi cet itinéraire de sagesse, à suivre son exemple et son enseignement.

Texte

Texte

13-30 ***Présentation générale*** Du point de vue de la critique textuelle, ce poème final se présente différemment du reste du livre : aucun des manuscrits n'est totalement fiable.

13-30[G] La version grecque, le meilleur témoin, présente plusieurs difficultés : 15a est difficile à interpréter ; 26 ne donne qu'un stique ; 28a semble contredire 25b. Cf. **gra28-G* où la contradiction est levée.

13-30 héb La langue originale du poème est l'hébreu mais les témoins en sont problématiques : le manuscrit trouvé à Qumrân 11Q5 (11QPs[a]) est accidentellement incomplet et le manuscrit trouvé au Caire (ms.B) est en fait la rétroversion de la version syriaque ; cette rétroversion, qui présente des rabbinismes, est manifestement tardive. Aussi ne propose-t-on pas la traduction de ce ms. À partir de toutes les versions mentionnées, il est possible de reconstituer le texte hébreu original, en respectant le caractère alphabétique du poème, mais en plusieurs versets, cette reconstitution demeure conjecturale. La première partie (v.13-17) correspond à 11Q5 (11QPs[a]), en complétant simplement le v.13b « je l'ai demandée et j'ai beaucoup prié ». On donne en note la traduction de cette reconstitution.

13-30 [S] La version syriaque, traduction de l'hébreu, est maladroite ; elle n'a pas perçu le caractère alphabétique du poème, saute deux versets, modifie des pronoms.

13-30 héb11Q5 (11QPs[a]) Le texte de 11Q5 (11QPs[a]) apparaît dans un rouleau constituant principalement une compilation de psaumes ou de morceaux de psaumes. Dans la seconde moitié du rouleau, entre des versets du Ps 138 et une apostrophe à Sion, figure ce poème. Il est rédigé non pas en stiques mais en continu. Le manuscrit est accidentellement incomplet.

13b-héb11Q5 (11QPs[a]) ***Lacune ?*** Le distique est manifestement trop court.

13-30 héb(reconstitution)

Aleph **13-héb(reconstitution)** « J'étais un jeune homme : avant que je puisse m'égarer, Je l'ai demandée et j'ai beaucoup prié. »

Vocabulaire

13a héb11Q5 (11QPs[a]) m'égarer Le verbe *tāʿâ* signifie l'errance morale et non pas spatiale. Ni dans ce poème ni ailleurs dans le livre l'auteur n'a signalé une telle errance morale. Malgré les voyages qu'il signale, les siens (34,12) ou ceux du scribe en général (39,4), il semble préférable de choisir la traduction proposée.

Genres littéraires

13-30 ***Poème alphabétique*** Le livre se conclut comme le livre des Proverbes par un poème alphabétique, c-à-d un poème dont la première lettre de chaque verset (ou strophe selon le cas) suit l'ordre de l'alphabet. Ce procédé poétique est considéré comme recherché. On trouve d'autres poèmes alphabétiques en Ps 9–10, 25, 34, 37, 111, 112, 119, 145, Lm 1–4, Na 1,2-8, Pr 31,10-31. Le manuscrit hébreu 11Q5 (11QPs[a]) atteste le caractère alphabétique du poème dans les 11 versets du fragment (jusqu'à la lettre *kaph*). Le ms.B a conservé quelques versets dans l'ordre alphabétique (aleph, ḥèt, yod, mem, nun, aïn, pé, qoph, resh, tav), c-à-d surtout dans la seconde moitié

S

13 J'étais jeune et je me plaisais bien avec elle et je l'ai cherchée.

¶ **13a : jeune** Si 6,18 ; Sg 8,2

¶ **13a-G pérégrinations** Si 34,9-13

¶ **13b-héb-G** Sg 8,21 ; 1R3,9

de l'alphabet. Le caractère alphabétique du poème avait déjà été détecté sur base de G et S, avant la découverte des mss hébreux du Caire et de Qumrân.

Contexte

Milieux de vie

13-30 ***Traits autobiographiques exceptionnels*** La pointe du poème est une invitation à se mettre à l'école du maître (v.23-30) ; pour justifier cette invitation, les deux premières strophes sont une autoprésentation de celui qui parle. Deux poèmes peuvent être rapprochés de celui-ci : Pr 8,4-36 et surtout Si 24,3-22 font parler la Sagesse qui, pour inviter ses auditeurs à se mettre à son écoute, se présente elle-même. En outre, chaque strophe des vv.13-30 culmine dans la louange (v.17b.22b.29b) : c'est le but final de toute vie de sage (cf. Si 15,10). Ben Sira parle souvent de lui-même dans son livre, déjà en 1-12, mais aussi, p.e., en 24,30-34 ; 33,16-19 ; 39,12-13.32-35 ; 42,15 ; aucun sage de la Bible avant lui n'avait agi de la sorte.

Réception

Comparaison des versions

13a^{G}/héb ***Métonymie du moral au spatial*** en s'inspirant probablement des voyages de Ben Sira (34 [31^{G}],9-11), G emploie le verbe *planaômai* qui évoque à la fois la pérégrination spatiale et l'errance morale (cf. 11Q5 [11QPs^{a}]), ce qui élargit l'idée : il conçoit les voyages comme des expériences morales (cf. 39,4).
13b$^{G/S}$ héb dans ma prière Non seulement la recherche de la sagesse mais la prière pour l'obtenir. Idée confortée par le ms.B. **bib13b-G*
13b$^{G/S}$ héb ***Explicitation*** Première mention de l'objet de la recherche, la sagesse. La seconde mention apparaît au v.17. G est moins allusif que S et héb 11Q5 (11QPs^{a}) où la première et unique mention de la sagesse n'apparaît qu'au v.25^{S}. La confession de la recherche de la sagesse se traduit littérairement par une énigme pour le lecteur.
13$^{S/G}$ héb et ***Omission*** Le traducteur syriaque néglige le procédé alphabétique puisqu'il omet les deux versets suivants.

Intertextualité biblique

13b^{G} Dans ma prière. La prière pour obtenir la sagesse est un topos biblique : cf. le jeune Salomon (1R 3,9 ; Sg 8,21).

Tradition juive

13-30 ***et L'alphabet de Ben Sira*** Cet *Alphabet* est un opuscule qui se compose d'une liste de 22 sentences en araméen, rangées selon l'ordre alphabétique et agrémentées d'un commentaire en hébreu. Listes de sentences (au plus tôt fin de la période des Amoraïm ou même période des Gaonim) et commentaire (11e s. ?) ne relèvent pas de la même composition. Il ne semble pas que l'origine de l'opuscule soit liée au poème alphabétique qui clôt le livre de Ben Sira. Il n'est pas même certain que les auteurs de ce pseudépigraphe aient lu l'œuvre de Ben Sira, même si l'on peut trouver une communauté d'esprit entre le livre et la liste. En revanche, l'*Alphabet de Ben Sira* atteste que la tradition juive attribuait à Ben Sira une série de sentences qui lui étaient plus ou moins étrangères, comme le montre également le Talmud de Babylone (*Sanh.* 100b). Le commentateur de la liste alphabétique des sentences attribue à Ben Sira la paternité de cinq livres, dont la *Pesiq. Rab.* Le second *Alphabet de Ben Sira* (liste alphabétique de 22 sentences en hébreu et commentaire), postérieur au premier, rapporte une série de légendes relatives à Ben Sira, dont le récit de la naissance virginale, dans une sorte de parodie de la naissance d'un autre Jésus, de Nazareth.
13-30 ***et*** **11Q5 (11QPs^{a})** On s'interroge sur la fonction du florilège d'extraits de psaumes et de ce poème alphabétique à Qumrân.

Liturgie

12-20 ***dans le lectionnaire quotidien romain : la joie dans la sagesse*** Le samedi de la 8e semaine, année I, la 1ère lecture de l'eucharistie est Si 51,12b-20 (12e et dernier passage de Si dans le lectionnaire quotidien), suivi de Ps 19,8-11, qui souligne la joie que donnent les préceptes du Seigneur. L'évangile du jour est Mc 11,27-33, 48e passage d'une séquence semi-continue ; le rapprochement est fortuit, mais il souligne la sagesse de Jésus.
13-20 ***Dans le lectionnaire quotidien romain*** Première lecture du samedi de la 8e semaine du temps ordinaire (années impaires).
13-19a.20.27 ***Dans le lectionnaire sanctoral romain*** Première lecture pour la fête de saint Jean Berchmans, s.j. (26 novembre, mort en 1621 l'âge de 22 ans) : la piété de ce tout jeune saint jésuite a bien actualisé le programme de vie contenu dans ce passage.

G / V	héb11Q5 (11QPs^{a})
14 V19 Devant le sanctuaire V *Avant le temps voulu,* je la demandais Et jusqu'à la fin je la rechercherai.	*Bèt* Elle est venue à moi dans sa beauté Et jusqu'à la fin je la rechercherai
15 Comme elle perdait sa fleur, telle une grappe de raisins qui noircit V *Elle perdra sa fleur telle une grappe de raisins précoce* V20 Mon cœur s'est réjoui en elle.	*Gimel* Même si la fleur s'étiole quand ils mûrissent, Les raisins réjouissent le cœur.
Mon pied s'est avancé dans le droit chemin Dès ma jeunesse je la suivais à la trace.	*Dalèt* Mon pied a marché droit Car dès ma jeunesse je l'ai connue.
16 V21 J'ai incliné un peu mon oreille et j'ai accueilli V *je l'ai accueillie* V22 Et je me suis trouvé beaucoup d'instruction.	*Hé* À peine ai-je tendu l'oreille Que j'ai trouvé beaucoup à comprendre.
17 Un V *grand* progrès m'est advenu en elle À qui me donne la sagesse je rendrai gloire. V23 *En me procurant la sagesse*	*Vav* Pour moi elle ne cessait de croître: À qui m'enseigne je rends sa gloire.

Texte

Texte

15a^{G} Si l'on retient la leçon *perkazousès*, verbe dérivé de *perkos*, « noirâtre », il faudrait comprendre qu'il s'agit d'une grappe de raisins qui noircit, après avoir perdu sa fleur (*ex-anthousès*). V pourrait avoir lu *prôizousès*, « matinale », *prôikarpousès*, « donnant des fruits précoces », ou encore *proakmazousès* (interprété comme « qui n'a pas atteint sa maturité ») d'où la traduction par *praecox*. L'idée exprimée dans les deux cas semble être celle de la joie de celui qui, dans sa maturité, jouit toujours de la sagesse bien que celle-ci n'ait plus les charmes d'un trésor que l'on vient de découvrir.
15c^{S} mon Dieu Cette introduction du nom de Dieu, au vocatif, est étrange. Elle est toutefois reprise par le ms.B., sans pronom : « Seigneur ».
17a-héb11Q5 (11QPs^{a}) elle ne cessait de croître C'est la meilleure solution proposée pour *'lh hyth*, grammaticalement correcte et attestée, cadrant bien avec le contexte du poème. Il ne faut point voir dans *'lh* une faute d'accord (*'ûl*, « joug », masculin, avec suffixe féminin [*'ûlâ* : « son joug » à elle] et le verbe au féminin) que corrigeraient le ms.B et la version syriaque. L'hypothèse de l'holocauste (*'ûl* étant lu *'ōlâ*), grammaticalement correcte, ne s'insère pas dans le contexte.
17b-héb11Q5 (11QPs^{a}) à qui m'enseigne L'absence de vocalisation permet de comprendre le pluriel (*à ceux qui m'enseignent*) comme le singulier. Au singulier, l'auteur viserait Dieu lui-même.
17b-héb11Q5 (11QPs^{a}) sa/ma gloire Lire *hôdô* (« sa gloire ») et non *hôdî* (« ma gloire ») : le manuscrit écrit le *yod* le plus souvent comme un *waw*. Ce phénomène apparaît bien plus dans ce ms. que dans les autres mss hébreux du livre.

Procédés littéraires

16a^{G} J'ai accueilli *Elision* Pas de complément : probablement la sagesse, ou l'enseignement mentionné au deuxième stique. L'absence de complément, que l'on rencontre dans d'autres textes bibliques, élargit le sens du verbe (« j'ai été enrichi ») **com16a$^{V/G}$*

S

15 Mon pied marchait dans la vérité, mon Seigneur
Et dès ma jeunesse j'ai connu l'enseignement.

16 Et je priais sa prière quand j'étais petit
Et j'ai trouvé beaucoup d'enseignement.

17 Son joug était pour moi la gloire
Et à mon enseignant je rendrai grâces.

¶ **15b-G** Si 6,28

¶ **15c** Ps 25,5 ; 26,3.12

Contexte

Milieux de vie

14a^G sanctuaire La version grecque situe la prière de Ben Sira face au temple (*naos*) : dans le livre, ce serait la seule mention du temple ou sanctuaire où aurait prié Ben Sira. Le chapitre 50 mentionne le temple, mais dans son éloge du grand prêtre Simon.

Réception

Comparaison des versions

13-17 héb S/G héb(reconstitution) ***Abrègement*** La première partie de la confession est réduite d'un tiers dans S et héb(ms. B). Par rapport au texte hébreu reconstitué, ils omettent la venue de la sagesse elle-même (*bèt*), et par rapport au texte hébreu reconstitué et au grec, ils omettent la recherche jusqu'à la fin, la croissance de la sagesse ou son progrès.
14 héb 11Q5 (11QPs^a) elle est venue ***Spécificité*** C'est la seule version à mentionner la venue de la sagesse.
16a^V/G J'ai reçu ***Complémentation***. La version latine a suppléé le complément (*illam = sapientiam* [« sagesse »]). **pro16a-G*
17a^S héb(ms.B) son joug traduction de *'ûl*, là où toutes les autres versions comprennent l'idée de croissance (verbe *'lh*). Ce faisant, S et héb(ms.B) anticipent l'idée du joug de la sagesse bien présente au v.26, dans toutes les versions. **bib26a*

Intertextualité biblique

17a^G Un progrès m'est advenu Si 24,13-14 évoque la croissance de la Sagesse dans le peuple.

Tradition chrétienne

17b = 23^V ***Citation*** Thomas, *In Ps.* (Ps 12 [13],6 ; Ps 15 [16],7 ; Ps 28 [29],9).

G / V	héb11Q5 (11QPs^{a})
18 V*24* Car je résolus de la mettre en pratique Et j'ai été zélé pour le bien : je ne serai pas confondu.	*Zaïn* Je résolus de prendre plaisir avec elle J'étais zélé pour le bien et n'en reviendrai pas.
19 V*25* Mon âme a combattu grâce à elle Et j'ai été minutieux V *Et je me suis affermi* dans la pratique de la loi. V*26* J'ai déployé mes mains vers le haut	*Ḥèt* J'enflammai mon âme pour elle Et ne détournai pas mon visage.
Et j'ai remarqué ses ignorances. V *et j'ai pleuré ses ignorances*	*Tèt* Je persévérais / purifiai mon âme en elle Et en ses hauteurs je ne me reposerai pas.
20 V*27* J'ai dirigé mon âme droit vers elle Et dans la purification V *Dans la reconnaissance [de mes fautes]* je l'ai trouvée.	*Yod* Ma main ouvrit […] Je compris ses secrets. *Kaph* Je purifiai mes paumes pour […]
J'ai acquis l'intelligence avec elle V*28* *J'ai possédé l'intelligence avec eux* dès le commencement, Aussi ne serai-je pas abandonné.	
21 V*29* Mes entrailles se sont émues à la chercher	
Aussi ai-je acquis V *posséderai-je* une bonne acquisition.	
22 V*30* Le Seigneur m'a donné pour salaire une langue Et avec elle je le louerai.	¶ **18a-héb** Cf. Pr 8,30

Texte

~ Texte ~

18-22-héb(reconstitution)

« *Zaïn* 18 Je résolus de prendre plaisir avec elle,/ J'étais zélé pour le bien et n'en reviendrai pas.

Ḥèt 19 J'enflammai mon âme pour elle / Et ne détournai pas mon visage.

Tèt 20 Je persévérais en elle / je purifiai mon âme en elle / Et en ses hauteurs je ne me reposerai pas / de l'exalter je ne me lasserai pas.

Yod Ma main ouvrit ses portes / Et je compris se secrets.

Kaph Je purifiai mes paumes pour elle / Et l'ai trouvée dans son éclat/ pureté.

Lamed J'en acquis l'intelligence depuis son commencement / Aussi je ne l'abandonnerai pas.

Mem 21 Mes entrailles mugissaient comme une fournaise à la contempler, / Aussi, je l'ai acquise [comme] une bonne acquisition.

Nun 22 Le Seigneur m'a donné [pour] salaire mes lèvres / Et de ma langue je le louerai. »

18a-héb11Q5 (11QPs^{a}) prendre plaisir Il n'y a pas lieu de modifier le verbe. Le verbe *śḥq* compte des connotations de jeu, de plaisir, de rire. Le rapprochement avec le verbe *šḥq* de Si 6,36 (« broyer », « fouler, user » la pierre) ne convient pas dans ce contexte.

20a-héb11Q5 (11QPs^{a}) persévérais/purifiai Hypothèses en présence : 1/ *ṭrty* pour *ṭrdty* (assimilation du *dalet*) ; le verbe, rare, évoque l'idée d'un agir dans la continuité, la persévérance (cf. 32,9b) ; le second stique va dans le même sens. 2/ Lire *ṭhrty*, « j'ai purifié mon âme », avant de purifier les mains (v.20e).

20b-héb11Q5 (11QPs^{a}) ***Lacune et conjectures*** Si le premier stique indique bien l'idée de persévérance, celle-ci pourrait se retrouver dans le deuxième stique, en conservant *brmyh* (*rôm*, « hauteur », + suffixe) ; le terme *rôm* n'étant pas usité au pluriel, on pourrait aussi penser à *mārôm* (« hauteur »), et donc à *bammerômîm*, usité. La Sagesse sur les hauteurs : cf. Pr 8,2 ; 9,3.14. Certains proposent de modifier en *brmmyh* (infinitif polel du verbe *rûm* [« élever »] + suffixe) : « de l'exalter je ne me lasserai pas ».

S

18 J'avais à l'esprit de faire le bien
Et je ne me détournerai pas quand je le trouverai.

19 Je lui ai attaché mon âme
Et ne détournerai pas de lui mon visage.

20 Je lui ai dédié mon âme
Et pour les siècles des siècles je ne l'oublierai pas.

Ma main ouvrit sa porte
J'en fis le tour et le regardai.
En pureté je l'ai trouvé.

Et j'acquis pour moi l'intelligence depuis le commencement.
Aussi je ne l'abandonnerai pas.

21 Mes entrailles brûlent comme une fournaise à le regarder
Aussi ai-je acquis une bonne acquisition.

22 Mon Seigneur a donné à ma langue une récompense
Et avec mes lèvres je le louerai.

20d-héb11Q5 (11QPs[a]) ***Lacune et conjectures*** Ne sont lisibles que quelques lettres, *ʿrmyh*, la première et la dernière étant hypothétiques. Peut-être peut-on supposer *maʿărūmmeyâ* («ses secrets»?; *ʿārôm*, «nu», *ʿrûm*, «rusé», «subtil»).

19d[G] Et j'ai remarqué *epenoêsa*; *epenthêsa*, «j'ai déploré», est une conjecture inspirée de la *Vetus Latina*.

Vocabulaire

20c[G]=20f[S] l'intelligence Même en grec (*kardia*), l'anthropologie est sémitique (*lēb* en hébreu). Acquérir le cœur de la sagesse, c'est en acquérir l'intelligence.
20b[S] pour les siècles des siècles L'expression, en hébreu (ms.B) *lᵉnēçaḥ nᵉçaḥîm* (littéralement: «pour l'éternité des éternités»), est reprise à Is 34,10b.
20c[G]= 20f[S] commencement Ou «principe»: *archê*

Grammaire

21b[G] J'ai acquis une bonne acquisition ***Sémitisme*** *Ektêsamên ktêma*, pour rendre l'hébreu *qānîtî qanîn* (ms.B) à la suite de S: accusatif interne pour insister. Le latin (*possidebo possessionem*) a fait de même à la suite de G.

Réception

Comparaison des versions

18a[G]/[S] héb ***Insistance sur la pratique*** G insiste sur la mise en pratique, aussi bien de la sagesse (v.18) que de la loi (v.19b).
19b[G] ***Originalité*** Même le latin ne suit pas G (25b-V *et in faciendo eam confirmatus sum*, «et en la mettant en pratique, j'ai été affermi»).
19cd [G]/ héb11Q5 (11QPs[a]) ***Inversion*** de caractère alphabétique du poème, attesté par 11Q5 (11QPs[a]), permet de voir que le grec a interverti deux versets.
20d héb [S]/[G V] ***Métonymie de la persévérance à la récompense*** Alors que héb(ms.B) et S prolongent le développement autour de l'idée de persévérance depuis le début jusqu'à la fin («je ne l'abandonnerai pas»), le grec et le latin introduisent l'idée de la récompense des efforts («je ne serai pas abandonné»).
19-21[S] lui ***Originalité: Allusion à Dieu*** S parle de «lui», c'est-à-dire de Dieu: le phénomène est-il lié à l'introduction du nom de Dieu au v.15? S est la seule à le faire et héb(ms.B) ne l'a pas suivie. Elle oscille entre deux recherches: recherche de Dieu et recherche de la sagesse; cette dernière encadre la recherche de Dieu. Les autres versions se centrent exclusivement sur la recherche de la sagesse: à Dieu revient la louange.
20f[S] depuis le commencement héb(ms.B) *mētᵉḥillātâ*: «depuis son commencement», c-à-d du commencement de la sagesse ou de son principe: la crainte, principe ou commencement de la sagesse, est-elle visée? **bib20c[G]*. S, d'accord avec le grec, en ne mettant pas de possessif («le commencement»), laissent ouvertes deux lectures: il acquit la sagesse depuis son début à lui (sa jeunesse), idée mentionnée à plusieurs reprises dans le poème, ou depuis son début à elle, que celui-ci coïncide ou non avec la crainte du Seigneur (cf. Pr 1,7; 9,10; Si 1,14).
22[S]/[G] héb Langue… récompense En S la langue *a* une récompense, dans les autres versions, la langue *est* le salaire.

Intertextualité biblique

18a héb11Q5 (11QPs[a]) prendre plaisir avec Selon Pr 8,30-31, la Sagesse jouait (même verbe *śḥq*), se plaisait avec Dieu comme avec les hommes.
20c[G]=20f[S] commencement Allusion à la crainte, commencement et principe de la sagesse? Cf. 1,14; Pr 9,10: *tᵉḥillat ḥōkmâ*.

Tradition chrétienne

22[G]=30[V] le Seigneur m'a donné…. une langue ***Pentecôte?*** Guerric d'Igny, *Sermon pour la Pentecôte*, 2 applique ce v. à la Pentecôte et au parler en langues des apôtres à la gloire Dieu. La citation *Dominus dedit mihi linguam mercedem meam et lingua laudabo eum* est tirée de la *Vetus Latina*: «Si j'avais mérité de recevoir une de ces langues, je dirais certainement moi aussi: "le Seigneur m'a donné une langue comme récompense, et avec elle, je le louerai", comme les apôtres, dont il est écrit: "Ils publiaient en diverses langues les merveilles de Dieu"» (Ac 2,4-11).

G / V	héb
23 V31 Approchez-vous de moi, gens sans instruction Et séjournez V *Et rassemblez-vous* à la maison de l'instruction. 24 Pourquoi en manquez-vous encore V32 *pourquoi tarder encore et qu'en dites-vous ?* Et vos âmes ont-elles grand soif ? 25 V33 J'ai ouvert ma bouche et j'ai parlé Acquérez pour vous-mêmes sans argent. 26 V34 Mettez votre cou sous le joug Et que votre âme reçoive l'instruction. C'est tout près qu'on peut la trouver. V *bientôt qu'on peut la trouver.*	

Texte

Texte

23-30-héb (reconstitution)
« *Samek* 23 Tournez-vous vers moi, insensés,
Et demeurez dans ma maison d'étude.
Aïn 24 Jusques à quand vous en priverez-vous
Et votre âme sera-t-elle si assoiffée ?
Pé 25 J'ai ouvert ma bouche et je dis par elle :
Acquérez pour vous la sagesse sans argent.
Çadé 26 Faites entrer vos cous dans son joug
Et que votre âme porte son fardeau.
Qoph Elle est proche de ceux qui la demandent
Et qui donne son âme la trouve.
[discuté] *Resh* 27 Voyez de vos yeux : j'étais jeune / j'ai peu peiné,
(J'ai tenu bon en elle) et je l'ai trouvée (en abondance).
Shin 28 Écoutez (nombreux) mon enseignement
Et vous acquerrez argent et or en moi.
[discuté] *Tav* 29 (Que) mon âme se réjouisse de mon salut / Que votre âme se réjouisse de son salut
Et vous ne serez pas déçus / n'ayez pas honte de mon chant / de le louer
Pé 30 Accomplissez vos œuvres dans la justice
Et lui vous donne votre salaire en son temps. »

24a^G pourquoi en manquez (*hustereite*)-vous encore Certains mss grecs (S^c, V, L...) ajoutent *ê legete* (« et qu'en dites-vous ? » : cf. V mss : *et quid dicitis*). Un ms minuscule grec (253) porte en revanche *ê elêgete* ce qui induit une signification différente pour le verbe *hustereite* qui précède : non pas « pourquoi en manquez-vous encore », mais « pourquoi tardiez-vous et vous relâchiez-vous ? ». Le ms Z* de V qui porte *et quid degitis* (« et pourquoi passez-vous le temps »), pourrait bien suivre cette leçon : V se comprendrait ainsi en fonction de ce substrat grec.

26c^G *Stique unique : lacune ?* Verset d'un seul stique : l'original devait en comprendre deux.

Vocabulaire

23^S maison de l'enseignement Le ms. B a traduit par *bét midraš*, expression rabbinique. L'expression originale devait être *bét mûsar* ; le terme *mûsar* est connu de Ben Sira : 6,22 ; 34,12.17.22 (g) ; 35,2.14 (g) ; 37,31 ; 41,15 (ms. Massada).

Grammaire

23b^G Maison de l'instruction *Sémitisme* Le grec (*oikos paideias*) a respecté la construction périphrastique de l'hébreu (*bét midraš* ou plus sûrement *bét mûsar*).

Procédés littéraires

23^G gens sans instruction. maison de l'instruction *Dérivation* *Gens sans instruction* (*apaideutoi*) et maison de l'instruction (*oikos paideias*) : répétition de la même racine, seulement en grec.

Réception

Comparaison des versions

25b^G/S héb acquérez *Syncope de l'objet* Curieusement, G ne précise pas l'objet de l'acquisition ; mais par deux fois il a déjà mentionné la sagesse.

S

23 Venez à moi, insensés,
Et logez dans la maison de l'enseignement.

24 Jusques à quand serez-vous privés de ces [choses]?
Et votre âme sera-t-elle assoiffée pour l'unique [chose]?

25 J'ai ouvert ma bouche et j'ai parlé ainsi :
Acquérez pour vous-mêmes la sagesse sans argent.

26 Mettez votre cou sous son joug
Et votre âme recevra l'enseignement.
Elle est proche de celui qui la cherche
Et qui donne son âme la trouve.

¶ **24b** Am 8,11

¶ **25b** Is 55,1

¶ **26a** 6,24.30 ; Mt 11,29
¶ **26c** Dt 30,11-14

Intertextualité biblique

25b^{S} la sagesse sans argent L'invitation sapientielle rejoint l'invitation prophétique : Is 55,1.

26a joug Alors que l'Ancien Testament (surtout les prophètes) présente le plus souvent le joug comme un signe négatif d'asservissement dont le Seigneur délivre (Is 10,27 ; 58,6 ; Jr 27,2 ; 28,14 ; 30,8 ; Os 10,11 ; Na 1,13), Ben Sira présente le joug de la sagesse du Seigneur comme positif (cf. déjà So 3,9 : « servir sous un même joug »). En Mt 11,29 (« Chargez-vous de mon joug et mettez-vous à mon école »), Jésus se présente en maître de sagesse. En Ac 15,10, le joug de la Loi (expression rabbinique) est présenté comme trop lourd. **tex17a*

Tradition juive

26 Mettez votre cou sous le joug ***Joug de la Torah*** *m.Ber.* 1,6 Réciter le *Šᵉma Yśra'el* c'est prendre le joug de la Tora.

Tradition chrétienne

23b.26b^{G}=31b^{V} + 34b^{V} La maison de l'instruction ***Interprétation ecclésiologique*** Pour Augustin, *Disc.* I,1, la maison est l'Église et le maître, c'est le Christ : *Discunt christiani, docet Christus*. Il combine deux expressions, *in domum disciplinae* et *suscipiat anima vestra disciplinam*, en écrivant : « accueillez l'instruction dans la maison de l'instruction » et précise le contenu de cette instruction : « Le canon entier des Écritures, sur lequel je dis que doit porter notre réflexion est constitué par les livres suivants : cinq de Moïse […]. Viennent ensuite les *Prophètes*, parmi lesquels figurent un livre des *Psaumes* de David, trois de Salomon, les *Proverbes*, le *Cantique des Cantiques* et l'*Ecclésiaste*. Car les deux livres dont l'un s'intitule la *Sagesse* et l'autre l'*Ecclésiastique* sont attribués à Salomon par suite d'une certaine ressemblance avec les précédents. En fait c'est Jésus Sirach qui les a rédigés, selon une tradition très bien établie ; pourtant, puisqu'ils ont mérité d'être reçus dans le canon, on doit les compter au nombre des livres prophétiques. »

Jérôme, *Ep. 30 ad Paulam* : dans son explication de l'alphabet, le savant de Bethléem explique le sens de l'aleph-beth comme *doctrina domus* (« enseignement de la maison ») c'est-à-dire *doctrina Ecclesiae* (enseignement de l'Église).

Raban Maur, *In Eccl., ad loc.* : « *Approchez-vous de moi, gens sans instruction séjournez à la maison de l'instruction … pourquoi vos âmes ont-elles grand soif ?* Affectueusement paternel, l'homme sage exhorte les hommes incultes et sans instruction à ce que, sans retard et sans renâcler, ils se dépêchent d'aller se rassembler dans la maison de l'instruction, qu'est l'Église : on y apprend les véritables leçons de la prudence et on y observe de façon assidue l'honnêteté des mœurs. Alors que [ces hommes] souffrent dans la soif de la parole de Dieu, [le sage] leur montre et leur reproche de ne pas vouloir recevoir le rafraîchissement de la doctrine spirituelle, et il leur manifeste aussitôt ce qu'il leur convient de faire ».

26a^{G} mettez votre cou sous le joug Clément de Rome (*1Clém.*63,1), dans une invitation à l'obéissance, estime qu'il convient de « courber la nuque » : « Il convient de "courber la nuque" et d'occuper la place que nous assigne l'obéissance ». Syméon le nouveau théologien, *Catéchèses* (Discours 9), compare la pratique du jeûne à cette soumission de la nuque au joug : « Je n'étais pas sans savoir que […] chacun d'entre nous les fidèles accueille avec une ardeur brûlante ce (grand) bien qu'est le jeûne ; qu'il n'est personne qui ne soumette à ce joug une nuque docile ».

G / V	héb
27 V35 Voyez de vos yeux : j'ai peu peiné Et me suis trouvé bien du repos.	
28 V36 Prenez part à l'instruction – elle vaut beaucoup d'argent ! – Et vous acquerrez beaucoup d'or grâce à elle.	
29 V37 Que votre âme se réjouisse en sa miséricorde Et ne soyez pas honteux de le louer.	
30 V38 Accomplissez votre œuvre avant le temps fixé Et il donnera votre salaire en son temps.	[…] votre salaire en son temps.
Sagesse de Jésus fils de Sira V52,1 *Puis Salomon fléchit les genoux à la face de toute la congrégation d'Israël, il ouvrit les mains vers le ciel et dit : « Seigneur Dieu d'Israël, etc.*	

Texte

Texte

28a^S Écoutez « Ecoute » dans le ms (codex ambrosien).
29a^S conversion héb(ms.B) a traduit par *y^ešivâ*, qui est un terme rabbinique : l'original hébreu devait comporter un autre mot, p.ê. *T^ešûvâ*, en suivant S ? Mais le poème ne signale pas de faute dont Ben Sira aurait à se repentir. *Y^ešûâ*, « salut », plus proche de la miséricorde du grec et du latin ? « mon salut » ou « son salut » (de Dieu) ?
30cd^S *Supplément ?* cf. héb(ms.B.) ce v. n'appartient plus au poème alphabétique mais pas davantage à la souscription.
souscription héb(ms.B) développe la souscription : « Jusqu'ici les paroles de Simon fils de Jésus, qui est appelé Ben Sira / Sagesse de Simon fils de Jésus, fils de Éléazar, fils de Sira. / Que le nom du Seigneur soit béni, dès maintenant et à jamais ».

Grammaire

28^G elle vaut beaucoup d'argent *Ên + datif introduisant un complément de moyen ou un attribut ?* On peut comprendre
- ou bien avec le latin (*in multo numero argenti*), « Prenez part à l'instruction au prix de beaucoup d'argent », en contradiction avec le v.25 mais conformément à la poétique de l'antithèse de tout le passage **pro27-G *pro30-G*
- ou bien que la préposition grecque *en* + datif introduise un attribut du mot « instruction ». On pourrait traduire : « elle vaut une fortune ! » ; s'il n'y avait le second stique, on traduirait : « qui vaut son pesant d'or ».

30^G Accomplissez votre œuvre *Sémitisme : accusatif d'objet interne*, comme en hébreu (ms.B) et en S : litt. « œuvrez votre œuvre ».

Procédés littéraires

27^G peu peiné… bien du repos *Antithèse* entre les deux stiques. **com27-G*
30^G Avant le temps… en son temps *Antithèse* entre les deux stiques **com30a-G*
30^S *Verset de clôture : composition savante* Le verset précédent a clos le poème alphabétique de 22 lettres. Comme en Ps 25,22 et 34,23, ce poème alphabétique est suivi d'un dernier verset commençant en hébreu par un *pé*, lequel, avec la première lettre de l'alphabet (*aleph*) et celle du milieu (*lamed*), forment ensemble la lettre *aleph*, désignant l'ensemble de l'alphabet. Ce procédé est savant.

Réception

Comparaison des versions

27^G/^S héb *Antithèse renforcée* Le grec propose une antithèse entre les deux stiques : peu de peine pour beaucoup de repos. Cette antithèse, bien qu'absente d'héb(ms.B), est présente en S, mais sans l'idée de repos : peu de peine pour beaucoup de découverte de la sagesse. Notons que toute la partie « confession » du poème atteste plutôt l'effort soutenu dans la recherche de la sagesse. Seul le v.16 (« à peine ai-je tendu l'oreille »), tant en hébreu 11Q5 (11QPs^a) qu'en grec, pourrait aller dans le sens d'une légèreté dans l'effort.

S

27 Regardez de vos yeux
Car j'ai peu peiné pour elle et j'ai trouvé beaucoup d'elle.

28 Écoutez mon enseignement, même s'il est petit,
Et argent et or vous acquerrez grâce à moi.

29 Que votre âme se réjouisse de ma conversion
Et ne soyez pas honteux de ma louange.

30 Accomplissez votre œuvre à contretemps
Et votre récompense sera donnée en son temps.

Béni soit Dieu pour toujours
Et loué soit son nom de génération en génération.

Le livre du fils de Sira est fini

¶ **27b-G** Si 6,28

¶ **28-G** Cf. Pr 4,7 ; 16,16 ; Mt 13,44-46 ; Si 20,30s ; 41,14s

¶ **Sagesse de Jésus fils de Sira** Si 50,27

30a^G avant le temps fixé ***Antithèse*** L'expression *pro kairou* (*ante tempus* en latin), qui crée une antithèse entre les deux stiques (« avant le temps », « en son temps »), est obscure. Faut-il comprendre « pour le temps fixé » ? ; ou que le temps fixé dont il s'agit soit celui de la mort ? (cf. *pro teleutês*, 11,28). **syn30a-S*

28a^S Même s'il est petit ***Originalité***
30a^S À contretemps Litt. « qui n'est pas en son temps ». Comment comprendre ? Héb(ms.B) a traduit « dans la justice » (*biçᵉdākâ*) : il est le seul à ne pas mentionner l'idée du temps dans ce stique, par ailleurs parfaitement compréhensible sans changement. Faut-il s'aligner sur les versions ? Certains proposent *bᵉlō' ʿēt*, proche du syriaque, mais l'expression signifierait « sans le temps » ou « à contretemps » (cf. 32,4). Faut-il supposer plutôt *ʿad ʿēt* (cf. 20,6), « jusqu'au temps fixé » ? *lepî hāʿēt*, « selon le temps » (cf. 1QS 9,13 = 4Q259 (4QS^e) 1.3,9, au pluriel) ? *lipné hāʿēt*, « avant le temps fixé » ? Ce temps coïnciderait-il avec la mort (cf. 9,12) ? **syn30a-G*

30^V/G Addition Le texte latin ne s'achève pas sur ce poème, mais sur la prière de Salomon de 1R 8,22-31 dont le texte n'est cependant pas celui de la Vulgate mais traduit du grec et figure dans la plupart et les meilleurs manuscrits. **Intro.*

~ Tradition chrétienne ~

27s^G peu peiné beaucoup d'or ***Disproportion entre effort terrestre et récompense céleste*** L'auteur anonyme de la *Vie de sainte Mélanie*, 45, en évoquant l'enseignement ascétique, se réfère à Ben Sira : « Bien petit est assurément le labeur, mais grand et éternel le repos ».

33s^V J'ai ouvert ma bouche… Acquérez pour vous-mêmes sans argent ***Interprétation intertextuelle : eucharistique*** Raban Maur, *In Eccl., ad loc.* : « La meilleure aubaine, [on la trouve] lorsqu'on est en mesure de mériter par la piété ce qu'une grande dépense de richesses ne peut obtenir. Celui qui s'applique à l'étude et vit de façon disciplinée obtient vraiment le don de la sagesse céleste. Or ce verset est semblable à cet autre d'Isaïe : "Vous tous qui avez soif, venez vers les eaux ; et vous qui n'avez pas d'argent, dépêchez-vous : achetez et mangez. Venez, achetez du vin et du lait, sans argent et sans rien en échange. […] Écoutez de votre écoute et mangez ce qui est bon, et votre âme trouvera son régal dans l'abondance" (Is 55). Méprisons cet argent et ces ressources par lesquelles il nous est impossible d'acheter l'eau du Seigneur et avançons vers celui qui, tenant [dans la main] le Calice du sacrement, disait à ses disciples : "Prenez et buvez, ceci est mon Sang qui sera versé pour vous en rémission des péchés" (Mt 26). Ce vin, il l'a mélangé à la sagesse dans son cratère, invitant à boire tous les ignorants du monde autant que ceux qui ignorent la sagesse du monde. Et gardons-nous d'acheter seulement du vin, [achetons] aussi du lait, qui représente l'innocence des enfants. (...) Voilà pourquoi Moïse, qui comprenait que le vin et le lait [se trouvent] mystérieusement exprimés dans la passion du Christ, [nous] offre ce témoignage : "Par le vin, ses yeux regorgent de grâce, et par le lait, ses dents brillent de blancheur" (Gn 49,12) ».

Évangile selon saint Matthieu



L'évangile selon Matthieu (Mt), est un document fondateur pour l'Église, car il s'identifie lui-même comme la mémoire fidèle de l'enseignement de Jésus, maître mort et ressuscité, toujours présent à ses disciples (Mt 28,19s).

Constitution du texte

Canonicité

Présent dans toutes les anciennes listes canoniques du NT, Matthieu est par excellence l'évangile ecclésiastique : c'est le seul à employer le terme d'*ekklesia*. L'*Évangile selon saint Matthieu* occupe la première place dans les anciens *codices* contenant les évangiles. Avec Jean, c'est l'évangile le plus représenté dans les manuscrits d'avant le 3e s. publiés à ce jour, effet probable de leur popularité dans la liturgie et dans la dévotion privée. Il est possible que la compilation originaire de *Matthieu* ait été écrite en hébreu ou en araméen ; le texte que nous avons est écrit dans le grec *koinè*.

Importance traditionnelle

Indices de la faveur du premier évangile, les manuscrits de *Marc* et de *Luc* présentent de nombreuses variantes correspondant à des harmonisations faites d'après *Matthieu*. Il semble cité dès *Did.* 3,7 (cf. Mt 5,5), 8,2 (cf. Mt 6,9-13) ; par Clément de Rome, dans sa lettre aux Corinthiens, vers 96-98 (cf. *1Clem* 46,78 et Mt 18,6) ; au 2e s. par Ign. *Pol.* 1,3 (cf. Mt 8,17) et *Barn.* 4,14 (cf. Mt 22,14).

Il n'a cessé de susciter des commentaires, soit partiels (homélies sur le Sermon sur la montagne, par exemple), soit complets. Les principaux commentaires antiques sont ceux d'Origène, de Jean Chrysostome (une série d'homélies), de Jérôme, d'Hilaire de Poitiers.

Dans le domaine latin, au début du Moyen âge, Raban Maur, Paschase Radbert, Sedulius Scotus, Rupert de Deutz, Remi d'Auxerre produisirent des commentaires de tout ou partie du premier évangile. Des dizaines de commentaires voient le jour des 12e au 14e s., au nombre desquels il faut noter en particulier ceux de Bruno de Segni (†1123), Richard de Saint-Victor (†1173), Pierre le Mangeur (†1178), Pierre le chantre (†1197), Joachim de Flore (†1202), Alexandre de Halès (†1245), Albert le grand (†1280) et Pierre de Olivi (†1298). Se met alors en place une tradition de « chaînes » de commentaires d'auteurs autorisés (*Catenae*), illustrée particulièrement par Thomas d'Aquin, également auteur d'un commentaire de Matthieu, poursuivie jusqu'au 17e s. par un auteur comme Maldonnat (*Commentarii in quatuor evangelista*, 1602), qui eut le mérite d'introduire de nombreux auteurs grecs peu connus du monde latin.

Du côté oriental, se dégagent particulièrement les citations et amplifications contenues dans les *Hymnes* d'Éphrem de Nisibe (†373), le *Commentaire* d'Isho'dad de Merv (9e s.) et celui de Denys Bar Salibi (mi-12e s.) qui constitue une sorte de compilation de la tradition syriaque.

Interprétation

Genres littéraires

Matthieu se présente comme *l'enseignement* de Jésus répercuté (28,19) et enrichi (13,51s) par ses disciples instruits. Cet enseignement est aussi le *récit d'une vie de Jésus*, savamment composée à partir de la mémoire de Jésus conservée en récits et discours traditionnels.

Plan d'ensemble du livre

Sur un plan rhétorique, *Matthieu* se divise en onze sections, cinq sections à dominante discursive (c.5-7 ; 10 ; 13 ; 18 ; 23-25, chacune terminée par une formule du type « et il advint, quand Jésus eut achevé ce discours ») encadrées par 6 sections à dominante narrative. Il n'est pas impossible de les structurer en chiasme, construit autour du discours en paraboles du chapitre 13. Sur le plan thématique, la ponctuation par la formule « à partir de ce jour, Jésus commença à dire/montrer … » (4,17 ; 16,21) permet de repérer trois parties dans l'évangile en tant que proclamation de la messianité de Jésus : présentation de la personne du messie (1,1 – 4,16) ; proclamation de sa royauté (4,17 – 16,20) ; inauguration paradoxale de son règne par ses souffrances, sa mort et sa résurrection (16,21 – 28,20).

Authenticité, date et destinataires

La Tradition

D'après la plus ancienne tradition écrite, Matthieu a été le premier à organiser les souvenirs traditionnels sur Jésus en un texte suivi : « Au sujet de Matthieu, il est dit ceci : Matthieu mit en ordre les *logia* en langue hébraïque/araméenne, et chacun les interpréta comme il pouvait » (Papias, évêque d'Hiérapolis vers 110, *Explication des discours du Seigneur* cité par Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccl.* 3,39,16). Augustin interpréta l'ordre canonique comme un ordre généalogique : pour lui, Mc résume Mt. Mt est donc le témoignage oculaire de Matthieu (*Maththaios* : « Dieudonné », en grec *Théodore*, se retrouve dans toutes les listes d'apôtres), le percepteur d'impôt appelé par Jésus en Mt 9,9, que la tradition identifie à « Lévi, fils d'Alphée » (Mc 2,14 // Lc 5,27-28), comme si Jésus avait surnommé Lévi Matthieu, en utilisant deux prénoms sémitiques, et non pas un prénom sémitique et un prénom grec, comme c'était l'usage.

Perplexité moderne et questions en suspens

A l'époque moderne, on mit en doute les données traditionnelles. Parce que Matthieu partage 80 % du texte de Marc (en plus court et en plus élégant) ; que tous deux suivent souvent le même ordre ; que Matthieu présente en plus les récits d'enfance, divers récits de guérison, de longs discours et les traditions pascales, on se mit à le lire comme une composition écrite à partir de Marc et d'un recueil de paroles de Jésus également utilisé par Luc (les « deux sources »). Matthieu serait donc plus tardif que Marc, et aurait été composé entre 60 et 85, selon qu'on lit la prophétie de la destruction du temple (Mt 25) comme authentique ou comme une réinterprétation communautaire d'après 70.

L'élégante « hypothèse des deux sources » ne jouit cependant plus du consensus passé. Avec plusieurs grands interprètes d'aujourd'hui, nous lisons les évangiles synoptiques autant comme les résultats de performances orales diverses de la mémoire traditionnelle sur Jésus, que comme un travail d'édition d'un livre à partir d'autres livres. Marc et les paroles partagées avec Luc purent être connus de Matthieu à la fois comme sources orales et comme sources écrites. Les passages propres au premier évangile sont des traditions populaires (récits d'enfance ; cycle de Judas ou de Pilate dans la Passion) ou des souvenirs plus particulièrement liés à un témoin (peut-être Pierre : 14,28-31 ; 16,17ss ; 17,24-27), plutôt que de pures créations de l'évangéliste.

La question de la séparation ou du lien maintenu entre l'évangéliste et le judaïsme est toujours débattue. Cependant, une majorité de savants identifie les destinataires de Matthieu comme une communauté judéo-chrétienne, au contact d'autres Juifs qu'il fallait persuader de la messianité de Jésus. Notre évangile la confirme, en effet, par de nombreux textes scripturaires : son ascendance davidique (1,1-17 ; 2,6), sa naissance miraculeuse (1,23), son séjour en Égypte (2,15), son ministère galiléen (4,14ss), de thaumaturge (11,4s) et de sage (5,17), son entrée à Jérusalem (21,5.16), son échec apparent comme le Serviteur souffrant d'Isaïe (12,17-21). L'Ancien Testament est cité quatorze fois, dont huit fois « Isaïe », selon des textes adaptés à la thèse à prouver, à la manière des écrivains juifs du temps, pour qui les Écritures fonctionnaient comme un réservoir de thèmes, de motifs et d'intrigues leur permettant de déchiffrer l'action divine dans leur époque.

Matthieu a certainement été produit dans un milieu scribal (cf. Mt 13,51s ; 23,34). Si l'on ne veut pas identifier le scribe habile responsable du texte canonique avec un disciple de Jésus, on peut au moins situer avec vraisemblance la rédaction de notre évangile dans un milieu judéo-chrétien.

Présentation de la péricope

Le chapitre 13 dans l'ensemble de Mt

Troisième des cinq grands discours de Jésus qui structurent Mt, cette série parfaitement construite de sept (ou huit, si on compte Mt 13,51-52) paraboles constitue le cœur du premier évangile. Après les c.11 et 12 pleins de réactions hostiles à Jésus (11,16-19.20-24 ; 12,7.14.24-32.34.39.45), Mt 13 cherche à expliquer pourquoi beaucoup refusent de croire en sa prédication. Il s'interroge moins sur son contenu que sur sa forme : « pourquoi est-ce en paraboles que tu leur parles ? » (v.10b) Comment doit-on recevoir l'étonnante parole de Jésus ?

Thèmes et structure du chapitre 13

Jésus embarqué sur mer parle de réalités terriennes (semailles) puis maritimes (pêche). Outre la terre et la mer, le ciel (*oiseaux*, *soleil*, *monter* en parlant des plantes) et le séjour souterrain (*racines*, *profondeur de la terre*) sont touchés par son enseignement. Il semblerait qu'il faille être en mer pour parler de la terre, tomber (en terre) pour ensuite monter (vers le soleil) ; on parle du royaume d'en haut (des cieux) au moyen d'images d'en bas (la terre) ! Les divers ordres du réel entrent ainsi en interaction dans la parole de Jésus, qui se situe non dans un cosmos fixe, mais dans une création en voie de transformation.

De semailles inaugurales à un coup de filet final, ce discours de Jésus fait passer d'une image du royaume comme dispersion à une image du royaume comme rassemblement. La section 1-23 raconte des semailles et décrit la plus ou moins grande fécondité de la Parole selon l'accueil qui lui est réservé ; en parallèle antithétique 44-53 décrit l'accueil réussi de la Parole, en contexte de récolte, de pêche et de trouvailles. Ce cadre met donc l'accent sur le don surprenant de Dieu et la diversité des réponses qui lui sont faites. Au centre, 24-43 souligne la puissance propre à la Parole en elle-même, dont les effets grandissent inéluctablement jusqu'à la moisson-jugement eschatologique.

Notre péricope présente un premier récit de la parabole du semeur. La suite du chapitre en présente un second : vv.19-23. Parfois titrée par les éditeurs « explication de la parabole », c'est en réalité une amplification : elle commence, certes, par une allégorie décryptant différents éléments de la semaison, mais elle se termine en évoquant la fructification sans la décrypter. Jésus n'explique pas la parabole à ses disciples, puisqu'ils l'ont comprise (13,11b), mais il leur donne le surplus promis à ceux qui ont déjà (13,12a), en la narrant à nouveaux frais. Dans l'histoire de la réception on commente à la fois la première et la deuxième énonciation de la parabole. Nous ne donnons donc pas l'ensemble des interprétations possibles de la parabole du semeur proposées à la suite de celle que Matthieu place dans la bouche du Maître, mais surtout celles qui se sont attachées à sa première énonciation.

Mt 13,1–9

Propositions de lecture

1-9 Le sens originaire de cette parabole pleine d'allusions aux Écritures *ref*, p. avoir été de rappeler aux auditeurs juifs de Jésus à quelle condition la semence/descendance peut porter du fruit dans la bonne terre → *terre promise*. En même temps, le symbolisme cosmique qu'elle met en œuvre la rend disponible pour un enseignement universel de Jésus sur les effets diversifiés du don de l'Évangile dans les cœurs, selon leurs dispositions.

La réception chrétienne de ce passage se déploie dans trois grandes directions. Devançant l'« explication » que Jésus lui-même donne plus loin dans le récit (vv.18-23), elle décrypte la parabole comme une allégorie (**chr8cde*) → *parabole*. Elle cherche à montrer la pédagogie de Jésus sur la manière d'enseigner les mystères du royaume (**chr3a* – mais elle le fait surtout quelques versets plus loin, lorsque Jésus dit pourquoi il s'exprime en paraboles vv.10-15), mystères qui engagent à la fois la puissance de Dieu et la liberté humaine (**chr4-8*). Enfin, elle ne cesse pas de contempler la personne du Christ qui enseigne (**bib2b *chr3b*).

1 En ce jour-là, Jésus étant sorti de la maison *se tenait assis*
S *s'assit* au bord de la mer
2 Alors des foules nombreuses s'assemblèrent près de lui
si bien que lui, monté dans *la*
Nes *une* barque, y siégeait
et toute *la foule*
S *l'assemblée* se tenait debout sur le rivage

Texte

Procédés littéraires

1.3s au bord de (*para*) la mer, au bord du (*para*) chemin, *parabole* *Isolexisme, polypton* Une → *parabole* est une parole placée *le long d'*une réalité pour la faire comprendre, comme une partie du grain jeté tombe à côté de la bonne terre, ou comme Jésus, d'abord sur le rivage, passe ensuite sur la mer. Dite *le long* d'une réalité qu'elle tente de formuler, la parabole finit par la rejoindre par ses effets performatifs. *v.3.*

2 sur le rivage *Inclusion* Le terme grec (*aigialon*) n'apparaît que deux fois dans les synoptiques : ici et au v.48 du même chapitre, formant une inclusion : la parole de Jésus fait passer ses auditeurs du rivage concret de ce monde-ci, où ils se tiennent, au rivage de ce monde-là, qu'elle leur révèle.

Contexte

Milieux de vie

1 maison Peut-être celle de Pierre, où Jésus entre à nouveau au v.36. Cependant, il n'a été question de maison qu'en 9,10 et depuis, Jésus s'est beaucoup déplacé : l'accent est donc plus sur le symbolisme du dedans et du dehors que sur la localisation exacte de Jésus.

1s Jésus s'assied au moment de donner ses plus grands enseignements (5,1 ; 23,2 ; 24,3 ; 26,55 ; Mc 4,1 ; 9,35 ; 13,3 ; Lc 2,46 ; 5,3 ; Jn 6,3 ; 8,2 – en Mt 15,29 il s'assoit pour une guérison, en Jn 4,6, simplement pour se reposer), conformément à l'habitude rabbinique (Mt 23,2 ; Lc 5,17) : c'est une position classique d'enseignement et de jugement (Ez 8,1). Le mot hébreu *y^ešîbâ*, centre d'étude ou tribunal, est construit sur la racine « s'asseoir » (Si 51,23). C'est aussi une position royale (1R 1,46) ; Jésus, qu'on fait asseoir par dérision lors de son procès (Jn 19,13) (sens possible du grec), sera également assis dans la gloire (Mt 19,28 ; 20,21.23 ; 25,31), selon les attributs du Fils de l'Homme. L'Arche représentait le trône de Dieu. Dieu est assis sur son trône (Is 6,1ss ; Ap 4,2ss ; 5,1ss ; 6,16 ; 7,10ss ; 19,4 ; 20,11 ; 21,5), ou sur un nuage (Is 19,1). Le matériel archéologique de l'Orient ancien et du monde greco-helléniste représente souvent les gouvernants assis (cf. Ex 11,5 ; 1R 1,17ss ; Esd 4,29 ; Ac 12,21). Juges et grands prêtres l'étaient également Mt 27,19 ; Ac 23,3 ; 25,6.17), ainsi que les dieux, souvent avec des gens priant debout devant eux (cf. sceaux sumériens).

Réception

Lecture synoptique

1-9 Outre son style, habituellement plus élégant, Mt soigne plus que Mc (4,1-20) l'intégration de la parabole et de son « interprétation » en ciselant les parallélismes et en harmonisant systématiquement les nombres et les genres des différents actants (les grains, la pierraille…) dans les deux parties. Mt et Lc sont d'accord contre Mc sur plusieurs points (construction grammaticale v.4 ; usage de *xêrainô* exclusivement pour les végétaux – cf. v.6 – ; forme du dit v.9). Mt et Mc présentent les fructifications dans des ordres inverses.

Intertextualité biblique

2b assis, sur les eaux « Le Seigneur était assis au déluge » (Ps 29,10) : le Créateur va parler de la création et révéler l'invisible par le visible. **mil1s*

Noter l'absence du thème des semailles dans la littérature rabbinique. Pour les quatre catégories de terrain récepteur (Mt 13,18-23) cf. toutefois *m. Pirqé Ab* 5,12.

Tradition chrétienne

1-2 les lieux Presque tous les Pères distinguent un dedans et un dehors, mais les interprétations divergent sur ce que sont l'un et l'autre. Hilaire *In Matt.* 13,1, sous l'influence de l'ecclésiologie de Cyprien, pense que tous ceux qui sont en dehors de la nacelle-Église ne peuvent être atteints par la Parole. Jérôme *Comm. Matt.* : le Christ et ceux qui l'écoutent sont dehors, au milieu des tentations, mais tous n'en sentent pas l'atteinte de la même façon ; Dieu ménage les faibles.

1 sorti Origène *Comm. Matt.* 10,1 : « Les foules se trouvent hors de cette maison ; et l'œuvre de son amour pour les hommes consiste à abandonner la maison et à se rendre auprès de ceux qui ne peuvent venir à lui ». *v.3b*

1 maison = *La synagogue* (Raban Maur *Comm. Matt.*).

2 des foules nombreuses s'assemblèrent près de lui Denys Bar Salibi, *Comm. Matt.* : « Pour entendre son enseignement et qu'il guérisse leurs malades ; pour qu'il prît soin de leur faim et pour voir sa beauté, comme l'a dit le grand saint Jean. Quant aux Scribes et

¶ 1 // Mc 4,1s; Lc 8,4 • **Jésus s'assoit pour enseigner** 5,1; 24,3 • **L'homme sort pour son ouvrage** Ps 104,23s

¶ 2 **Le sage face à la foule** Sg 8,10ss

aux Pharisiens, c'est parce qu'ils se moquent de ses paroles et rusent avec lui qu'ils viennent à lui ».

2b barque

= *l'Église*; Hilaire *In Matt.* 13,1: « À l'intérieur de laquelle se trouve et s'enseigne le Verbe de vie incompréhensible pour ceux qui, placés au dehors, s'étendent à côté, inutiles et stériles comme du sable ».

= *les âmes* (Raban Maur *Comm. Matt.*).

2c rivage Jésus est au milieu des flots = *danger*, tandis que la foule écoute sur la terre ferme du rivage où elle est à l'abri des dangers, car elle ne pourrait faire face aux tentations de la mer (Jérôme *Comm. Matt.*). Pour Raban Maur *Comm. Matt.* la nacelle est l'Église et Jésus prend parmi ceux qui sont sur le rivage pour constituer l'Église.

Liturgie

1-9 ***dans le Lectionnaire quotidien romain*** Évangile du 16e mercredi du temps ordinaire, précédé

- les années impaires: de Ex 16,1-5.9-15 et Ps 78,18s.23-28: le récit des murmures des Israélites dans le désert de Sin et du miracle de la manne donnée par Dieu suggère l'image de la Parole de Dieu comme nourriture. La parabole sur la Parole répond à la même faim spirituelle des hommes.
- les années paires: de Jr 1,4-10 et Ps 71,1-7.17: la vocation de Jérémie montrant le prophète formé par Dieu dès avant sa naissance trouve peut-être un écho dans la semaison de grains dans divers types de sols.

L'« explication » canonique de la parabole (13,18-23) est lue le lendemain.

1-23 ***dans le Lectionnaire dominical romain*** Évangile du 15e dimanche de l'année A dans l'Ordo Romain (précédé de Is 55,10s; Ps 65,10-14; Rm 8,18-23): la métaphore de la parole de Dieu comme pluie fécondante en *Isaïe* prépare l'image de la semence comme parole de Dieu; *Romains* souligne le fait que les uns se conforment à la volonté divine, les autres non.

1-9.18-23 ***dans le*** **Revised Common Lectionary** l'évangile du *Proper 10 A* omet l'interrogation centrale sur le but des paraboles et juxtapose la première énonciation de la parabole du semeur et son « explication » par Jésus (précédée ou bien de Gn 25,19-34; Ps 119,105-112 ou bien de Is 55,10s; Ps 65,[1-8]9-13 puis de Rm 8,1-11).

Théologie

2 des foules nombreuses *Missiologie* Le c.13 constitue le grand tournant dans la relation entre les foules et Jésus: étonnées et admiratives au début de son ministère (4,25; 8,1.18; 11,7; 12,46; 15,30; 17,14; 19,2), elles prendront finalement position contre lui après son arrestation (26,47-55; 27,20-24). Ici, un jeu subtil dans la désignation des interlocuteurs de Jésus laisse ouverte la frontière entre les foules et les disciples, en même temps que le contraste entre la compréhension des disciples et l'incompréhension des foules est accentué pour la première fois.

Arts visuels

1-9 Si les paraboles furent, dans l'ensemble, peu représentées, celle du semeur, p.ê. en raison de sa subtilité exégétique, semble avoir été presque totalement délaissée.

Au Moyen Âge, imagiers et artisans s'efforcèrent surtout de représenter les paraboles du Bon Samaritain, des Vierges folles et sages, mais ne s'aventurèrent guère à transcrire plastiquement la parabole du semeur, hormis dans des initiales historiées de Bibles ou Missels (Évangéliaire d'usage de Cambrai, vers 1266, Cambrai BM ms 0189, f. 022v; et Missel d'usage de Saint-Didier d'Avignon, fin 14e s., Avignon, BM ms 0138, fol. 036v), mais la transcription reste plastiquement difficile et l'identification du thème n'est possible qu'avec le texte.

A l'époque moderne, la représentation apparaît timidement, dans l'illustration de Bibles ou de commentaires: en milieu protestant ceux de Martin Luther, ainsi que sa *Biblia, das ist, Die ganze Heilige Schrifft des Alten und Neuen Testaments*; en milieu catholique, Jérôme Nadal, *Evangelicae Historiae Imagines* illustré par Bernardino Passeri, Marten de Vos et Jérôme et Anton Wierix 1593; *L'Histoire du vieux et du nouveau Testament* de Nicolas Fontaine en 1699. Peter Brueghel l'ancien est le seul artiste de l'époque moderne qui ait jamais représenté la parabole d'après l'évangile de Mathieu, même si cette intention lui est peut-être abusivement attribuée: *Paysage fluvial avec la parabole du semeur* (1557, Timken Art Gallery de San Diego).

A l'époque contemporaine, les représentations du thème du semeur, qu'il soit, ou non, issu de la parabole évangélique, augmentent sensiblement, sans doute sous l'impulsion de Jean-François Millet qui réalise une huile sur toile nommée *Le semeur* (1850, Boston Museum of Fine Arts), dont la source iconographique est toujours débattue. Scène de genre du monde paysan ou illustration subtile de la parabole, elle influença des suiveurs: Vincent Van Gogh réalise, entre 1880 et 1890, de nombreuses versions du *Semeur*, peut-être destinées à servir d'illustration à la parabole: celle de 1888 (Musée Van Gogh, Amsterdam) et son presque double (conservé à Zurich) figurent parmi ses chefs-d'œuvre. À sa suite, le toulousain Henri Martin (1860-1943) réalisa un *Semeur*, aujourd'hui dans la collection Thyssen-Bornemisza, qui pourrait également revendiquer une source scripturaire.

Quelques artistes illustrateurs, telle Annie Vallotton, se sont récemment essayé à ce subtil exercice, et proposent au 21e s., une version renouvelée des visions enflammées de Van Gogh.

> [3] Et il se mit à leur communiquer beaucoup de choses en paraboles disant :
> Voici que *celui qui sème*
> S *un semeur* est sorti pour semer

Texte

Vocabulaire

3 parler… disant en grec *laléô*, articuler des sons, s'exprimer par la parole, parler. Les usages transitifs se multiplient en grec koinè. Dès G, *laléô* met l'accent sur le fait de parler (énoncer, communiquer, déclarer) par contraste avec *légô*, dire. La moitié des 26 occurrences de *laléô* en Mt est concentrée aux c.12-13.

Grammaire

3 beaucoup de choses Ce n'est pas que Jésus est prolixe, mais dans un enseignement relativement bref, il dit beaucoup et il en dit long (v.35).

Procédés littéraires

3 paraboles La parabole est un *lieu* rhétorique constitué par deux ou plusieurs figures élémentaires, dont l'allégorie. On peut en rapprocher *l'apologue*, *l'anecdote*, ou *l'exemple* (en principe pas imaginaire, lui) récits illustrant quelque vérité, ainsi que le *mythe* (récit symbolique instituant un équilibre de valeurs spirituelles ou sociales encadrant l'existence). Analogique, comme toute la connaissance humaine, le discours parabolique n'oppose pas les mots et les choses et ne suit pas un chemin allégorique présentant une correspondance terme à terme entre comparés et comparants (par exemple, ce qui est semé v.20 est aussi ce qui reçoit la semence v.19). En passant par la communication symbolique, il vise à instaurer du neuf dans la réalité elle-même. **chr3a paraboles*

3 le semeur est sorti ***Paronomase*** *exêlthen ho speirôn* avec *exelthôn* du verset 1 : le semeur et Jésus se font ainsi littéralement écho.

Contexte

Milieux de vie

3 semailles et labours Dans la Palestine antique on pouvait soit semer avant de labourer (*Jub.* 11,11), soit labourer avant de semer. Dans le premier cas, c'est intentionnellement que le semeur répand sa semence en divers sols ; dans le second, c'est par accident que le grain tombe sur de mauvais terrains. La reformulation de la parabole aux vv.18-23 envisage plutôt le premier : la Parole est intentionnellement proclamée à tous. *Rec. Ps.-Clém.* 3,14 opte pour des semailles avant le labourage.

Réception

Intertextualité biblique

3b-9 Dans cette parabole, Jésus multiplie les allusions aux passages AT faisant de l'obéissance à la Parole la condition d'entrée et de prospérité dans la véritable → *Terre Promise* qu'est le Royaume de Dieu **ref*: dans la ligne du sermon sur la montagne (*il a été dit; moi je vous dis*), il invite à entendre, comprendre et pratiquer sa parole comme la Tora.

3a.9.10-17.34s.51s Les allusions AT, faites à la volée comme le geste du semeur, situent la parole de Jésus par rapport à celle des scribes pleins de sagesse et des prophètes porte-parole de Dieu.

Littérature péri-testamentaire et tradition juive

3 paraboles Jésus recourt à un procédé d'enseignement connu dans la tradition juive, auquel il donne une coloration personnelle, en les employant moins comme illustration de principes donnés ailleurs que comme base de son enseignement.

3-9b ***Exégèse juive traditionnelle*** Fidèle à une technique d'enseignement oral traditionnel (plus tard codifiée dans le PaRDeS), Jésus multiplie les allusions à des textes importants concernant les origines et l'histoire d'Israël, ainsi que ses relations avec Dieu. **ref *bib*

3b semeur Jésus continue la tradition vétérotestamentaire représentant Dieu comme un agriculteur (outre les célèbres allégories de plantation de vignes décevantes, cf. Jr 2,21) voire comme un semeur (Os 2,23ss ; Jr 31,27) attestée aussi dans les targums (p.ê. *Tg. Ps.-J.* sur Ex 15,17) et la littérature péri-testamentaire (*4Esd.* 8,42-45).

Tradition chrétienne

3-9 ***Texte*** *Év. Thom.* 9 contient la parabole entière p.ê. avec des allusions aux rites gnostiques d'élévation de blé vers le ciel ; cf. *Corp. herm.* 14,10 ; Hippolyte *Haer.* 5,3.

3-9 ***Actualisation doctrinale*** Jérôme *Comm. Matt.* : « Valentin s'appuie sur cette parabole pour justifier son hérésie. Il introduit l'existence de trois natures : la spirituelle, l'animale et la terrestre. Mais ici, il y en a quatre : une le long du chemin, une autre pierreuse, la troisième pleine d'épines, la quatrième étant la bonne terre ».

3-9 ***Actualisation politique*** Éphrem, *Contr. Jul.* 1,11-13 reprend librement les images de croissance et de parasitage de la parabole pour décrire les troubles politiques liés à l'accession de Julien au pouvoir (361-363).

3a leur Jérôme *Comm. Matt.* : « Point d'unanimité dans la foule, autant de dispositions que d'individus. Aussi lui parle-t-il en paraboles nombreuses, pour qu'ils reçoivent un enseignement approprié à la diversité de leurs dispositions ». Denys Bar Salibi, *Comm. Matt.* : « Sur la montagne il ne leur parlait pas en paraboles, parce que c'étaient des gens simples et ignorants. Mais alors c'est en paraboles qu'il voulut parler, à cause des Scribes et des Pharisiens : ils étaient habiles en malignité là où ils se trouvaient. » → *antijudaïsme des Pères.*

3a beaucoup de choses Jérôme *Comm. Matt.* : « Il n'a pas tout dit en paraboles, mais *beaucoup de choses*. Eût-il tout dit en paraboles, les peuples se seraient retirés sans profit. Il mêle la clarté à l'obscurité pour que ce qu'ils comprennent les incite à vouloir connaître ce qu'ils ne comprennent pas ».

3a paraboles ***Pourquoi ?***

- pour ne pas exciter le tumulte des Juifs contre lui par les reproches qu'il leur adresse sous les symboles ou par la mission aux païens qu'il évoque en termes voilés
- pour exciter et habituer ses disciples à scruter ses paroles
- pour évoquer ceux qui s'éloignent de la foi et causent des hérésies
- pour s'adapter aux divers niveaux de compréhension de ceux qui l'écoutaient
- pour que la propagation de l'Évangile se fasse comme celle du grain de moutarde
- parce que les persécutions qui attendent les prédicateurs de l'évangile, bien que nombreuses, ne l'empêcheront pas de croître et d'étendre ses branches (Isho'dad de Merv, *Comm. Matth.*)

3a paraboles ***Genre*** Isho'dad de Merv, *Comm. Matth.* et Denys Bar Salibi, *Comm. Matt.* proposent de curieuses distinctions rhétoriques entre divers types d'enseignement par analogie : les exemples (*tachwithô* : expression imagée invitant à faire l'expérience d'un point de doctrine, en allant du connu à l'inconnu [par exemple :

¶ 3 // Mc 4,3-9 ; Lc 8,5-8 • **La parabole parole de prophète** Ez 17,2 • **La parabole parole de sage** Ps 78,2 ; [G]3R 5,12

« Il était le Verbe »], du connu au connu [par exemple : « Il était comme un agneau muet conduit à l'abattoir »], de l'inconnu au connu [par exemple : « L'œil n'a pas vu et l'oreille n'a pas entendu »]) ; les paraboles (pl : *pelōthô* : expression imagée allant de choses rationnelles à des choses rationnelles, par exemple : « Le Royaume des cieux est comparable à dix vierges… ») ; les proverbes (pl : *methlô* : récits imagés traitant de choses rationnelles à travers des choses irrationnelles, par exemple : « le Royaume des cieux est semblable à un grain de moutarde… ») ; les énigmes (pl : *ouchdetho* : expression contournée jouant sur les mots, par exemple : « de celui qui mange est sorti ce qui se mange »). Ils font remarquer que ces catégories sont mélangées dans les Écritures → *paraboles*.

3b sorti

- *du Père* ; Thomas d'Aquin comprend ceci de façon trinitaire Thomas *Lect. Matt.* 1085, cf. Jean Chrysostome *Hom. Matt.* 44,3 : « Mais d'où a pu sortir celui qui est présent en tous lieux, et comment est-il sorti ? Il n'est pas sorti comme on sort d'un endroit que l'on quitte, mais il s'est rapproché de nous par son incarnation et par la nature humaine dont il s'était revêtu. Nous ne pouvions arriver jusqu'à lui, nos péchés étaient pour nous un obstacle insurmontable ; il est venu jusqu'à nous ».
- *par l'incarnation* ; Jean Chrysostome *Hom. Heb.* 3,1 : « Il appelle une sortie son avènement dans la chair, car nous étions en dehors de Dieu ».
- *par la prédication* des apôtres ; Raban Maur *Comm. Matt.* : « Il est sorti lorsque dans la personne de ses apôtres, il a abandonné la Judée pour aller évangéliser les gentils ».

3b semeur semer le semeur = *le Fils de Dieu* (Jérôme *Comm. Matt.*). Éphrem, *Hymn. Nat.* 3,14-15 mêle les images de cette parabole avec divers symboles christologiques johanniques, pour faire un riche portrait théologique du Christ Dieu et homme : à la fois semeur et semence ; marcheur et chemin ; berger, agneau et porte [de la bergerie] ; laboureur et blé à maturité que Dieu moissonne et engrange ; vigne, grappe et vin enivrant ; architecte et tour de refuge.

3b est sorti le semeur pour semer Jean Chrysostome *Hom. Matt.* 44,3 : « Ces paroles [3b] ne doivent pas être regardées comme une redite. Car un laboureur sort souvent pour d'autres choses que pour semer. Il sort pour labourer et pour cultiver la terre. Il sort pour en arracher les épines et toutes les mauvaises herbes ou pour d'autres sujets semblables ; mais Jésus-Christ n'est sorti que pour semer ».

~ Théologie ~

3-9 *Théologie biblique : Sagesse, histoire* condensant divers thèmes cosmiques des origines (la terre, l'eau, le sous-sol, le ciel), la première parabole fait écho aux méditations sur la création de la tradition sapientielle. Elle fait également de nombreux échos à la théologie historique. **bib3b-9*

3b-9 *Théologie spirituelle* Dans le contexte d'un enseignement sur des secrets cachés depuis la création (v.35), plein d'allusions à Gn **ref*, on p. croiser cette parabole avec la toute première description biblique de la croissance du vivant, à la phraséologie ternaire assez contournée (Gn 1,11), pour en dégager un enseignement sur la croissance spirituelle. Jésus décrit ici quatre étapes cumulatives d'un unique voyage spirituel :

- Certains grains n'ont pas commencé à germer qu'ils sont déjà dévorés (vv.4.19) = la Parole connaît l'échec tant que l'âme demeure fermée à la vie révélée par la parole de Jésus.
- Gn 1,11a « Que la terre verdisse de verdure » (cf. vv.5.20s « aussitôt ils levèrent ») : c'est la germination commençante = la première ouverture spirituelle de l'âme qui s'élève au-dessus de la terre et naît à l'espérance du Royaume des cieux, état justement nommé par la tradition chrétienne *néophyte* (litt. *nouvelle plante*). Dans l'ardeur des commencements elle prétend escalader le ciel en traitant naïvement Dieu d'égal à égal. Mais l'expérience des échecs et humiliations lui donne le goût de la foi pure. Elle peut alors passer à l'étape suivante.
- Gn 1,11a « …d'herbage portant semence » ; (cf. vv.6a.7a.21.22) : pour produire l'épi en dépit des difficultés, il faut pousser des tiges en haut (v.5b) mais aussi des racines en bas (v.5) = le travail nécessaire pour parvenir à la vie spirituelle adulte et féconde. Le mauvais redouble ses attaques quand le fruit est en vue (22 ; Ap 12,4s ; Mc 4,19).
- Gn 11b « …d'arbre à fruit portant du fruit selon son espèce » (cf. la production du fruit reproduisant l'espèce : vv.8.23) = c'est le moment de la paternité/maternité spirituelle, où l'âme victorieuse des convoitises intérieures et des pièges extérieurs, est devenue capable de transmettre la vie spirituelle.

Texte

Texte

4c survinrent / dévora La lecture syriaque reflète p.ê. une interprétation de l'oiseau comme le malin dont il sera question dans la parabole de l'ivraie.**ref4*
8c cent *texte* Quatre-vingt-dix (Clément d'Alexandrie *Strom.* 14,3).

Grammaire

4a pendant qu'il sème Litt. *dans lui semer*: construction fréquente du grec koinè semblable à la construction sémitique de l'infinitif complément.
4a il en tomba Litt. *les uns tombèrent*: les grains, jamais nommés, sont exprimés dans toute la parabole par des neutres pluriels avec les verbes au singulier, c. en grec classique.
4b en bordure de chemin *para tèn hodon* traduit p.ê. approximativement l'araméen *ʿl* « sur » (cf. S), et pourrait aussi se traduire « le long du chemin ».
5b De profondeur de terre Génitif hébraïque pour « terre profonde ».
5b.6b parce qu'elle n'avait guère. pour n'avoir point Litt. *à cause de son ne-pas-avoir*: construction koinè semblable à l'infinitif complément sémitique.
8b il donnait du fruit Litt. *ne cessait de donner du fruit.*

Procédés littéraires

4b chemin *Syllepse* Pour les premiers chrétiens, le *chemin* évoque spontanément la « voie » suivie par le disciple de Jésus, la vie chrétienne (cf. Ac 9,2, 16,17; 18,25s; 19,9; 22,4; 24,22).
4-8 *Ellipse, énumération* des catégories de grains par ordre croissant d'espérance de vie. Mais les mots *grain* ou *semence* n'apparaissent nulle part!

Contexte

Milieux de vie

4b chemin Outre ceux qui délimitaient les propriétés (*m.Pe'ah* 2,2), des sentiers permettaient probablement aussi de circuler à l'intérieur des champs (Mt 12,1; Lc 6,1).
5 pierraille *y.Kil.* 1,27b,47, fait référence au semer en bord de mer, sur des rochers, sur des pierres ou sur du sol dur, et indique ainsi qu'aux temps anciens on pouvait posséder des endroits rocheux. La qualité différente entre les sols, était bien connue (Caton *Agr.* 6,1; Xénophon *Oec.* 16,3).
5 aussitôt Le désappointement que produisent les grains qui poussent vite, mais qui ne portent pas de fruits, était bien connu (Quintilien *Inst.* 1,3,5).
6a soleil Le soleil et la sécheresse menacent la récolte (Jc 1,11; Théophraste *Hist. plant.* 1,4,1; Josèphe *B.J.* 4,471).
6b desséché La Palestine possède des terrains de sol peu profond au-dessus de rochers. Le grain germe vite dans ce sol, car il garde la chaleur, mais les plantes meurent peu après parce qu'elles ne peuvent pas enfoncer leurs racines.
7 épines Les épineux étouffent les autres plantes (Virgile *Georg.* 1,150-159). Plusieurs types d'épines (par exemples: *Silybum marianum, Cyrana Syriaca, Onopordum, Notobasis syriaca, Cirsium phyllocephalum*) prolifèrent auprès des chemins et atteignent une hauteur de plus de deux mètres en avril.

4 Et pendant qu'il semait
une partie tomba au bord du chemin
Et *les oiseaux survinrent pour la dévorer*
S *un oiseau la dévora*
5 Une autre tomba sur la pierraille où elle n'avait pas de terre abondante
et aussitôt elle leva parce qu'elle n'avait guère de profondeur de terre
6 Une fois le soleil levé, elle brûla
et pour n'avoir pas de racine fut desséchée
7 une autre encore tomba sur les épines
Et les épines montèrent et l'étouffèrent
8 Une autre enfin tomba sur la bonne terre
et elle donnait du fruit
celui-ci cent
celui-là soixante
celui-là trente

Textes anciens

8c rendement de la moisson Selon Varron *Rust.* 1,44,2, les semailles en Syrie pouvaient produire jusqu'au centuple, et d'autres textes l'indiquent aussi: Théophraste *Hist. plant.* 8,7,4; Strabon *Geogr.* 15,3,11; Pline *Nat.* 18,21,94s; *Or. sib.* 3,263s. Josèphe *C. Ap.* 1,95 loue la fertilité du sol palestinien. La récolte était d'habitude entre 7,5 et 10 fois le nombre du grain semé. Pour certaines parties de la Palestine, une récolte au centuple n'était pas une exception.

Réception

Intertextualité biblique

4b il en tomba Supposée ici et nommée seulement au v.24, la semence (*sperma*) associée à la terre (*gê: v.8a*) évoque constamment la descendance élue à partir des récits sur Abraham, en particulier sous forme de promesse: « Je donnerai cette terre à ta semence » (Gn 12,7; 13,15; 15,18; 17,8; 24,7; 26,3s; 28,4; 35,12; 48,4; Ex 32,13; 33,1; Dt 1,8; 11,9; 2Ch 20,7; Jr 23,8; cf. Ac 7,5).
8a la terre, la bonne Pour un Juif palestinien du 1er s., la « bonne terre » évoque invinciblement la Terre Promise: sur près de 2000 emplois de « terre », on trouve 14 fois seulement l'expression « bonne terre » (*hāʾāreç haṭṭôbâ*), dont 10 dans Dt, dont 8 dans le testament que Moïse laisse au Peuple dans l'Araba en face de la Terre Promise Dt 1-12 (Dt 1,25.35; 3,25; 4,21s; 6,18; 8,7.10; 9,6; 11,17). G dit *gê agathê* et non *gê kalê* comme Mt et Mc, mais Mt cite souvent un texte mixte. Le parallèle de Lc, évangile très enraciné dans la tradition grecque des Écritures porte bien, lui, *agathê.*
8b donner du fruit Depuis les premières Écritures, l'itinéraire qui va de la semence au fruit a fait l'objet de nombreuses élaborations allégorisantes sur le thème des relations de Dieu et de l'homme: en acceptant la Parole divine déposée en lui en même temps que la vie,

¶ 4 Grain sur le chemin Jb 8,19 • **Oiseaux châtiment** Gn 40,17.19 ; Dt 28,26 ; 15,3 • **Dévastateurs des récoltes** Jub 11,11-12 ; Jg 6,3s

¶ 6 À peine poussés ils se dessèchent Is 40,24 ; Jc 1,11 • **Le feu divin dévore le produit de la terre** Dt 29,22s ; 32,18.22

¶ 7 La colère comme un feu si on sème dans les épines Jr 4,3-4 • **Les épines et le feu comme châtiments de la terre** Gn 3,18 ; 2S 23,6 ; Is 5,6 ; 7,23 ; 32,13 ; He 6,7s • **Le blé semé donne des ronces** Jr 12,13

¶ 8 Ma gloire : que vous portiez fruit Jn 15,8.16 • **Bonne terre = Terre Promise** Dt 1,25.35 ; 4,21s ; 6,18 ; 8,7.10 ; 9,6 ; 11,17 • **Isaac récolte le centuple** Gn 26,12 • **Petite fructification** Is 5,10 • **Bonne moisson si on se convertit** Is 30,23 • **Efficacité de la Parole** Is 55,10-11

l'homme-semence doit devenir homme-fruit (Gn 1,28s) à la suite de Jésus (Jn 12,24). **theo3b-9 Théologie spirituelle*
8c cent Cf. Gn 26,12 ; Isaac moissonne le centuple dans le pays.

Littérature péri-testamentaire et tradition juive

4 semailles métaphore usuelle dans le judaïsme péri-testamentaire pour désigner le don créateur et salutaire de la Parole de Dieu (*1Hén.* 62,8 ; *4Esd.* 4,31 ; 8,6.41 ; 9,31).
8c cent, soixante, trente Plusieurs textes évoquent de très grandes récoltes aux temps messianiques, p.ê. *b.Ketub.* 111b-112a : il faudra un bateau pour transporter une grappe ! (cf. *2Bar.* 29,5 **chr8cde*).

Tradition chrétienne

4-8 *Sens général* Jean Chrysostome souligne la part de collaboration à l'action de Dieu qui revient à l'homme, il se demande ce que devient la semence ; *Hom. Matt.* 44,3 : « Il s'en perd trois parties et il ne s'en sauve qu'une. Mais comment concevoir, me dites-vous, qu'on sème sur des épines, sur des pierres et dans des chemins ? Je vous réponds que cela serait ridicule à l'égard d'une semence matérielle qu'on jette sur la terre ; mais à l'égard de nos âmes et de la parole de Dieu, c'est une chose qui ne peut être que très louable. On blâmerait très justement un laboureur s'il perdait ainsi sa semence, parce que les pierres ne peuvent devenir de la terre et que les chemins ne peuvent cesser d'être des chemins, ni les épines d'être des épines. Mais il n'en est pas ainsi de nos âmes. Les pierres les plus dures peuvent se changer en une terre très fertile. Les chemins les plus battus peuvent n'être plus foulés aux pieds, ni exposés à tous les passants, mais devenir un champ bien préparé et bien cultivé. Les épines peuvent disparaître pour faire place à la semence, afin que le grain croisse et pousse en haut, sans qu'il trouve rien qui l'empêche de monter. Si ces changements étaient impossibles, le semeur divin et adorable n'aurait jamais rien semé dans le monde. Et s'ils ne sont pas arrivés dans toutes les âmes, ce n'est point la faute du laboureur, mais de ceux qui n'ont pas voulu se changer. Il a accompli avec un soin entier ce qui dépendait de lui. Si les hommes, au lieu de correspondre à son ouvrage, l'ont au contraire détruit en eux-mêmes, il n'est point responsable de leur perfidie, après qu'il a témoigné tant de bonté et tant d'affection envers les hommes ».
6-8 *divers terrains* Jean Chrysostome *Hom. Matt.* 44,3 : « Il n'y a que la quatrième partie de toute la semence qui se sauve, et encore même avec beaucoup d'inégalité et de différence. Jésus-Christ voulait dire par là qu'il offrait indifféremment à tous les instructions de sa parole. Car comme un laboureur ne choisit point en semant, et ne fait aucun discernement d'une terre d'avec une autre, mais répand sa semence également partout, Jésus-Christ de même, en prêchant, ne faisait point de distinction entre le riche et le pauvre, entre le savant et l'ignorant, entre l'âme ardente et celle qui était lâche et paresseuse. Il semait de même sur tous les cœurs, et il faisait de son côté tout ce qu'il devait faire, quoiqu'il n'ignorât pas quel devait être le succès de son travail ».
6b racine La racine est la charité comme la cupidité est la racine de tous les maux (Augustin *Enarrat. Ps.* 90,8). La racine est dans un lieu caché, les fruits – les œuvres – par contre sont visibles (*ibid.* 51,12).
7 épines ont étouffé Herm. *Sim.* 5,2,4 : « la vigne, débarrassée des mauvaises herbes qui l'étouffent ».
8cde cent, soixante, trente
= à l'âge messianique un grain donnera dix mille épis de dix mille grains chacun (Papias cité par Irénée *Haer.* 5,33,3s). cf. 2Bar 29,5.
= *la fructification de la grâce* ; Cyprien *Epist.* 69 : « La grâce qui dans le saint baptême est donnée égale à tous va ensuite dans le courant de notre vie, croissant ou diminuant par l'effet de nos actes, et suivant la variété des terrains se multiplie trente, soixante ou cent fois ».
= *trois sortes de demeures éternelles de choix* ; Clément d'Alexandrie *Strom.* 14,3 : « en fonction de la dignité des croyants ».
= *trois sortes de voies* pour faire le bien : l'action, la pensée et la parole (Origène *Hom. Exod.* 6,3). ***23**
= *à travail de la terre égal, différentes quantités de fruit sont liées aux différentes tailles des champs* : le fruit est d'abord une question de grâce (Éphrem, *Hymn. Fid.*, 12,18).
8cde cent, soixante, trente
Augustin pense que les interprétations sont nombreuses, mais « l'on doit toujours prendre garde de ne s'éloigner en rien de la foi catholique » (*id. Civ.* 15,26,2). Les terres qui rapportent plus ou moins peuvent s'entendre encore des saints qui délivrent des hommes en nombre différent aux jours du jugement, selon la diversité de leurs mérites (*ibid.* 21,27,6).
cent = *les martyrs*, soixante = *les vierges*, trente = *les époux* (Augustin *Quaest. ev.* 1,9 ; *Id.*, *Virginit.* 45).
cent = *les vierges-martyrs*, soixante = *les vierges* et *les gens mariés martyrisés*, trente = *les gens mariés* (*Id.*, *Virginit.* 45).
cent = *les vierges*, soixante = *les veuves*, trente = *les gens mariés* (*ibid.* 45 ; Origène, *Comm. Matth.*).
Ishoʿdad pense qu'Origène s'est trompé car 60, double de 30, évoque évidemment le couple, fait de deux personnes.
cent = *les vierges*, soixante = *les couples mariés*, trente = *ceux qui vivent dans le veuvage* (Ishoʿdad de Merv, *Comm. Matth.*).
Tertullien, *Apol.* 50,13 : « Le sang des martyrs, semence de chrétiens ».

Texte

~ Texte ~

9 pour entendre Nes (א*,B) omet « pour entendre » comme une harmonisation sur Mc 4,9//Lc 8,8c. **chr9texte*

~ Procédés littéraires ~

9 oreilles…entende! ***Tautologie*** insistant sur le sens d'écoute (au subjonctif d'ordre, en grec). **ptes*

9 Qui a des oreilles *pour entendre*,
Nes — qu'il entende !

Réception

~ Intertextualité biblique ~

9 entende dans le contexte symbolique de l'entrée en Terre Promise, allusion possible au *Šᵉmaʿ yiśrāʾēl.* (Dt 6,3ss).

~ Littérature péri-testamentaire et tradition juive ~

9 entende Il s'agit non seulement d'entendre et de comprendre, mais encore d'*apprendre*. Les enseignants juifs (qui « sèment » la Tora: *b.Ber.* 63a), exhortaient leurs étudiants à écouter et mémoriser leurs enseignements (*Mek. Exod.* 1,135s; *Sipre Dt* 306,9,1ss); ils méprisaient les auditeurs négligents (*m.ʾAbot* 2,8; *ʾAbot R. Nat.* 36a).

~ Tradition chrétienne ~

9 ***Texte*** Même formule en *P. Oxy.* 1081 Ia,13s; Ib,8ss.

9 entende = *obéir*; Augustin *Serm.* 17,1: « Il faut écouter avec ces oreilles que demandait le divin Maître, lorsqu'il disait: *Que celui qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende* (Mt 13,9). Assurément, aucun de ceux à qui il adressait ces paroles n'était sourd. Ils avaient tous des oreilles, et très peu avaient des oreilles, parce que tous n'avaient pas les oreilles pour écouter, c'est-à-dire pour obéir ». Ce sont les oreilles du cœur et non seulement celles du corps qui sont ici concernées.

¶ 9 Ecoute ! Dt 6,3ss ; Mt 11,15 ; 13,18.43b • **…car la Parole est tout près de toi** Dt 30,14 • **Envoi de douze dans la Terre Promise pour en rapporter des fruits** Nb 13-14 • **Le sage médite les paraboles et désire une oreille qui l'écoute** Ps 78,1-2 ; Si 3,29 • **Mon fils… comme le laboureur et le semeur cultive la sagesse** Si 6,18s • **Écoutez… que fait le laboureur ?** Is 28,23ss • **Réfléchissez : vous avez semé beaucoup et peu engrangé** Ag 1,5s

~ Théologie ~

c.13 ***Dogmatique : Filiation divine*** Les effets de la Parole sont symbolisés par le « royaume des cieux » 13,11.19.24.31.33.38.41.43-45.47.52, qui commence concrètement dans les paroles-paraboles de Jésus elles-mêmes, comme un arbre dans sa graine. Plus profondément, en encadrant tout le discours par deux péricopes en parallèles antithétiques concernant la vraie parenté de Jésus, et le rejet ou l'accueil de sa parole selon qu'on le croit simplement fils du charpentier (12,46-50 ; 13,53-58) ou fils du Père (cf. 1,18.20.23 ; 2,15 ; 3,17 ; 4,3.6 ; 10,40 ; 11,25ss ; 26,63s), Mt suggère que Jésus est lui-même la parabole essentielle : la communication de la filiation éternelle à l'univers de la création apparaît comme le véritable enjeu des semailles que sont sa prédication et celle de ses disciples.

c.13 ***Théologie spirituelle : vie trinitaire*** C. un raccourci de l'histoire du salut, **theo3-9*, ce discours décrit la lente croissance du mystère du Royaume depuis ses commencements cachés dans la parole de Jésus (elle-même héritière de toutes les Écritures), jusqu'au tri final entre les consciences qui s'y seront ouvertes et celles qui l'auront refusée. On y repère trois étapes de l'histoire du salut, à la fois individuelles et collectives. Celle des origines, centrée sur le thème de l'impact du grain sur la terre (1-23) ; celle de la croissance malgré les difficultés, centrée sur le combat de la plante pour la fructification (24-43) ; celle de la fin, centrée sur le fruit en sa récolte (44-50, il s'agit de fruits…de mer, pour les besoins de l'inclusion ! **pro2*). Dans le contexte d'une révélation sur les mystères cachés depuis la création, et dans le cadre d'une interrogation sur l'origine et sur le père de Jésus, ne peut-on discerner dans ce rythme ternaire (semeur, passion de la semence, fructification) une allusion trinitaire ?

Épître de saint Paul aux Philippiens



Constitution du texte

Canonicité

L'épître aux Philippiens fait partie du canon du NT dès les premiers témoignages de l'existence de ce dernier. Son authenticité et sa canonicité n'ont jamais été contestées.

Importance traditionnelle

Cette épître a trouvé des échos prolongés tout au long de l'histoire de l'Église, particulièrement à cause du texte christologique en Ph 2,6-11. Très tôt, ces versets ont été commentés et considérés comme un des principaux lieux scripturaires, avec le prologue de Jean, de l'affirmation de la préexistence divine du Christ. Ils ont donc joué un rôle très important dans toutes les controverses christologiques.

Manuscrits et versions

Le texte de l'épître ne présente pas de difficultés majeures. Seul le papyrus P^{46}, manuscrit le plus ancien daté autour de 200 ap. J.-C., propose quelques variantes dignes d'intérêt, mais aussi des omissions, probablement dues à l'incurie du copiste (manquent 1,2-4.16.29 ; 2,13.28 ; 3,9 ; 4,1.13). Les autres manuscrits ou versions ne présentent pas d'intérêt particulier.

Date et destinataires

Le retour d'Épaphrodite à Philippes fournit à Paul l'occasion d'écrire cette épître. L'apôtre renvoie le délégué de l'Église de Philippes accompagné d'une lettre d'amitié assez informelle. Les Actes des Apôtres rapportent trois captivités de Paul : à Philippes, à Césarée et à Rome. Ce ne furent probablement pas les seules, puisque Paul évoque plusieurs captivités en 2Co 6,5 et 11,23 et que Rm 16,7 présente Andronicus et Junias comme ses compagnons de prison. 1Co 15,32 fait d'Éphèse un autre lieu d'emprisonnement possible, puisque cette ville accueillait un gouverneur prétorien.

Le lieu et la date de rédaction de l'épître ne sont pas assurés. L'accès d'humeur du chapitre 3, qui surprend dans une lettre amicale, semble viser des opposants judaïsants que Paul combat également dans l'épître aux Galates. De nombreux exégètes considèrent que les tribulations mentionnées en 2Co 1,8 correspondent à la situation décrite par l'épître aux Philippiens.

Interprétation

Genres littéraires

L'épître aux Philippiens est proche des lettres d'exhortation et des lettres d'amitié selon la classification de Démétrios (*Formae epistolicae 23-32*).

Plan d'ensemble

Plusieurs hypothèses ont été émises pour le plan de l'épître. Si les parties se distinguent assez nettement, leurs fonctions respectives ne recueillent pas la même unanimité. Des divergences apparaissent selon

l'importance donnée à une cohérence issue de l'argumentation rhétorique ou, au contraire, à la logique épistolaire. Notre composition intègre les deux logiques. Elle montre comment les éléments de la lettre se répètent à partir de 3,1, où Paul avoue écrire « les mêmes choses » : les vv.1,3 – 2,30 contiennent une action de grâce, des indications autobiographiques, des exhortations et un exemple. Ces éléments seront repris aux vv.3,1 – 4,20.

Praescriptum (1,1-2)
Prologue : action de grâce initiale (1,3-11)
Nouvelles autobiographiques (1,12-26)
Exhortation générale à vivre conformément à l'Évangile (1,27-30)
L'exemple du Christ : exhortations fondées sur l'éloge du Christ (2,1-18)
Nouvelles autobiographiques, Timothée et Épaphrodite (2,19-30)
L'exemple de Paul : exhortations fondées sur l'éloge de Paul par lui même (3,1 – 4,1)
Exhortations particulières (4,2-9)
Épilogue : action de grâce finale avec des nouvelles autobiographiques (4,10-20)
Postscriptum (4,21-23)

Unité de la lettre

Certains critiques distinguent plusieurs fragments de lettres primitives dans l'épître aux Philippiens. La logique de la lettre se passe pourtant d'une telle partition. Puisque l'épître canonique est cohérente d'un point de vue rhétorique, les transitions abruptes en 3,2 et 4,10 ne requièrent aucune partition : avec ses multiples thèmes, 1Co est aussi représentatif de l'art de Paul que Galates avec son thème unique. Philippiens est en particulier unifiée par une métaphore financière frappante, qui sert à Paul pour décrire avec un réalisme très fort le partenariat qui l'unit à ceux qu'il évangélise. L'Apôtre se présente d'abord en débiteur des Philippiens qui ont subvenu aux besoins de l'Apôtre à Thessalonique. C'est pour solder cette dette qu'il a prélevé les dividendes de la justice, qui viennent de Jésus-Christ. Si les chrétiens de Philippes ont à présent recouvré leur créance, c'est en raison de la surabondance des mérites du Christ.

Hypothèse de lecture

Cette épître constitue une lettre d'amitié qui vise à nouer des liens plus étroits entre les Philippiens et Paul. L'apôtre, qui consolide avec cette Église son partenariat financier et spirituel, l'appelle à persévérer dans l'obéissance. Nul besoin de supposer une désobéissance antérieure des Philippiens : Paul tient simplement à s'assurer de leur fidélité, lui qui a failli mourir en prison, rencontrant de l'opposition là où il se trouvait. Vers la fin de la lettre, l'auteur lance un appel à « Syzyge » à réconcilier deux femmes éminentes de Philippes, brouillées par un différend. (4,2-3)

Présentation de la péricope

Ph 1,1-11 présente l'expéditeur, les destinataires, le salut et l'action de grâce conformes au *praescriptum* épistolaire antique. Les termes *episkopoi* et *diakonoi* sont ici employés pour la première fois dans le NT. À la suite du remerciement final, la prière conclusive décrit un partenariat particulier de Paul avec les Philippiens dans la souffrance, l'évangélisation et les finances et structure l'ensemble de la lettre par son unité thématique.

Ph 1,1-11

Propositions de lecture

c.1 ***Sujet*** Le c. introduit deux traits caractéristiques de l'épître. Il insiste d'abord sur l'exemple à donner et à suivre. L'Apôtre invite les Philippiens à imiter des modèles : lui-même Paul (il décrit sa situation avec soin, à cet effet), et avant tout le Christ. Ensuite, il recourt aux lieux communs de la cité pour illustrer la vie de la jeune Église, et à ceux du stoïcisme pour décrire la vie du chrétien.
1,1-11 ***Sujet*** La salutation initiale prépare le développement futur en usant d'un qualificatif inhabituel pour Paul : « esclave » **pro1a*. Suit la *captatio benevolentiae*. Paul met en valeur la *communion* (y compris financière **pro5 *pro11a.4,19*) des Philippiens à son action missionnaire et y reconnaît l'œuvre de Dieu : avec la communion, Paul introduit les autres thèmes de l'épître : la joie, l'Évangile et l'attitude juste du chrétien **voc7a*. L'agir chrétien, informé par la charité**chr9b*, est mis dans sa perspective eschatologique.
1,1-11 ***Structure*** Vv.1-2 *praescriptum*, vv.3-8 *captatio benevolentiae*, vv. 9-11 prière conclusive.

Texte

Vocabulaire

1a esclaves **pro. doulos ≃ 'ebed*
1c les ministres-établis-pour-veiller **mil1 *com* Le grec use du seul mot *episkopoi.* Dans le monde hellénistique païen, le terme désignait une fonction administrative civile (gestion, administration ou inspection des biens et des personnes). Ce terme, qui dans le NT s'applique habituellement à des *presbuteroi* (Ac 20,28 ; Tt 1,5.7 ; cf. 1P 5,1-2), commencera à désigner l''évêque' dès la fin du premier siècle (cf. lettres d'Ignace d'Antioche) →*Vocabulaire des ministères*.
1c les ministres-établis-pour-servir Un seul mot grec *diakonoi* (*serviteurs*) : il désigne souvent les missionnaires (1Co 3,5 ; Ep 6,21 ; Col 1,7 ; 4,7 ; 2Co 11,23 ; Ep 3,7). Ici, il désigne des ministres qui exercent une fonction précise dans la communauté (1Tm 3,8-13), qui peut inclure, comme dans ce passage, la gestion des finances. Comme celle des *presbuteroi*, cette fonction correspond à un *charisme* lié à l'imposition des mains (Ac 6,6 et cf. 1Tm 4,14 ; 2Tm 1,6). →*Vocabulaire des ministères*.

Grammaire

3 mémoire Litt. *pour toute la mémoire de vous*, tous les souvenirs au sujet des Philippiens. Construction inhabituelle chez Paul généralement comprise *en toute occasion où je fais mémoire de vous*. (génitif objectif).

Procédés littéraires

1,1-11 ; 4,10-20 ***Inclusion*** Le thème de la communion / collaboration et le vocabulaire financier ouvrent et terminent la lettre. Les Philippiens ont investi dans les souffrances de Paul et dans ses activités missionnaires : ils sont donc associés dans ses « affaires » !
1,1-2 ***Praescriptum*** Une lettre grecque comporte toujours l'expéditeur, le destinataire et la salutation.
1a esclaves ***Ambiguïté*** La désignation retenue par Paul insiste à la fois sur l'humilité et sur la dignité des deux expéditeurs. Si *esclaves* indique bien une condition inférieure, le titre d'« esclaves *du Christ* » souligne leur appartenance à la « maison » du Christ, en tant qu'esclave de haut rang, à l'instar des esclaves de César qui étaient des fonctionnaires importants. Cette richesse sémantique prépare le développement de 2,6-11. →*Serviteurs et esclaves chez Paul*.

1 Paul et Timothée esclaves du Christ Jésus
À tous les saints dans le Christ Jésus qui sont à Philippes
Avec les ministres établis, les uns pour veiller et les autres pour servir.
[S] *les Anciens et les diacres*
[V] *les évêques et les diacres*
2 À vous grâce et paix de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus Christ.
3 Je rends grâce à mon Dieu chaque [fois] que je fais mémoire de vous
4 Toujours et en chacune de mes prières pour vous tous
Faisant cette prière dans la joie
5 En raison de votre communion dans l'Évangile, depuis le premier jour jusqu'à présent

2 Grâce et paix ***Collage*** Probablement la combinaison du salut grec (*chaire*, réjouis-toi) et du salut juif (*shalom*, paix). →*Vocabulaire de la grâce et du bienfait dans la Bible*.
2 et du ***Zeugme*** On pourrait aussi traduire *Dieu notre Père et celui du Seigneur Jésus-Christ*.
5.7 (cf. 4,14-19) communion ***Isotopie du thème financier*** Le double sens du mot *koinônia* (*partenariat* et *communion*) ouvre une isotopie du thème des 'finances', développée tout au long de la lettre. Elle se fonde sur l'idée du 'partenariat spirituel' (cf. *koinônia* : Ph 1,5 ; *sunkoinônous* : Ph 1,7 ; *sunkoinônêsantes* : 4,14 ; *ekoinônêsen* : 4,15) et l'image du compte courant (4,15 : « ce compte de débit et de crédit », *logon doseôs kai lêmpseôs* ; cf. 4,17). Cette image est annoncée dès Ph 1,11[Nes] (verbe *peplêrômenoi* « ayant reçu pour solde de tout compte », et nom *karpon* « dividendes » ; cf. 4,18 : *peplêrômai* : « je me déclare entièrement remboursé » et 4,19 : *plêrôsei* « il règlera la facture »).
5 dans l'Évangile ***Synecdoque*** désignant toutes les activités et les fruits liés à l'évangélisation.
5 depuis… jusqu'à ***Mérisme*** met en valeur la qualité de la communion.

Genres littéraires

3 ***L'action de grâce*** est habituelle au début des épîtres protopauliniennes (Rm 1,8 ; 1Co 1,4 ; 1Th 1,2 ; Phm 4). Elle est une reconnaissance des bienfaits reçus et du bienfaiteur qui en est l'origine. Attitude fondamentale de la vie chrétienne, elle fonde l'espérance pour l'avenir. →*Vocabulaire de la grâce et du bienfait dans la Bible*.

Contexte

Histoire et géographie

1 Timothée de Lycaonie Présent avec Paul lors de sa première venue à Philippes (Ac 16,1.12). Paul le cite au début de plusieurs épîtres (1.2Th ; 2Co ; Col et Phm). C'est le collaborateur le plus cher à Paul.

¶ 1 Timothée Ac 16,1 • **esclaves** 2Co 4,5; Rm 1,1; Col 4,12 • **saints** 1Co 1,2; Rm 15,25-26 • **épiscopes … "diacres"** Ac 1,20; 20,28; 1Tm 3,1s; 1Tm 3,8s

¶ 2 Grâce et paix Jn 20,19-23 surtout Rm 1,7; 1Co 1,3; 2Co 1,2; Ep 1,2; Col 1,2; 1 Th 1,1b; 2 Th 1,2; 1 Tm 1,2 … Phm 3
¶ 3 1Th 1,2; Rm 1,8; 1Co 1,4;

¶ 5 1Co 9,23. Communion-solidarité financière: Rm 15,26; 1Co 16,1-4 (*logeia*); 2Co 9,12-13 (*diakonia*, *leitourgia*, *koinônia*)

5 Premier jour Celui de la conversion des Philippiens (Ac 16,12-40), moment à partir duquel ils ont eu le souci de soutenir matériellement l'action de Paul (Ph 4,15-16).

~ Milieux de vie ~

1c les ministres établis, les uns pour veiller et les autres pour servir Ministères ecclésiaux conférés par l'imposition des mains (cf. Ac 6,6; 1Tm 4,14; 1Tm 5,22; 2Tm 1,6; Tt 1,5-7), ils sont liés à un don de l'Esprit (Ac 20,28; 1Tm 4,14; 2Tm 1,6). → *Vocabulaire des ministères. *voc1c*

~ Textes anciens ~

4b joie Thème important du stoïcisme, courant philosophique dominant à Philippes. La *joie* est le signe de la sagesse du stoïcien: Diogène Laërce 7,115-116: «De la même manière que le corps a une inclination à certaines maladies, comme le rhume ou la diarrhée, de la même manière l'âme a de fortes inclinations comme l'envie, l'apitoiement, les colères, et ce qui est semblable.
Ils [les Stoïciens] disent aussi que les trois bonnes émotions sont la joie, la prudence et la volonté. La joie, le contraire du plaisir, est une élévation raisonnable, la prudence, le contraire de la peur, une esquive raisonnable, le sage n'éprouvant jamais la peur, mais il fera usage de prudence. Et ils font de la volonté le contraire de la convoitise, la volonté étant un désir raisonnable … Ils disent donc que le sage est sans passions parce qu'il ne peut pas tomber dans de telles infirmités [les fortes inclinations].» **jui.*
5 communion Aristote, *Pol.* 1252a1-7: «Puisque nous voyons que toute cité est une sorte de communauté et que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien (car tous font toutes choses en vue de ce qui leur semble être un bien), il est clair que, toutes [les communautés] visent un certain bien, et que le bien souverain est la fin de la communauté qui est souveraine entre toutes et comprend toutes les autres, celle qu'on appelle cité ou communauté politique.»

Réception

~ Comparaison des versions ~

1c *Byz* **les ministres établis … pour veiller.** S**anciens.** V**évêques** la variation terminologique d'une version à l'autre indique que la distinction terminologique entre *prêtres*, appelés aussi *presbuteroi* en Tt 1,5, et *évêques* n'était pas encore achevée **voc1c*. V *episcopis*, illustre l'évolution sémantique définitive du mot dans le sens de *évêque*. →*Vocabulaire des ministères.*

~ Tradition juive ~

4b joie La *joie* est le signe de celui qui est habité par l'Esprit de Dieu, qui se manifeste dans la joie qu'on trouve à vivre les commandements divins *b.Šabb.* 30b: «Ceci vous enseigne que la gloire divine ne repose ni dans la mélancolie, ni dans la paresse, ni dans la frivolité, ni dans la légèreté, ni dans la discussion, ni dans un discoureur indolent, mais dans une joie causée par le commandement divin.» **anc4.*

~ Tradition chrétienne ~

1a esclave **pro1a* Paul déclare son état le plus humble, «car celui qui confesse le Christ comme Seigneur est libre et a le Salut.» (Ambrosiaster, *Hom. Phil. 1,1*).
1b saints = Les baptisés (Théodoret, *Hom. Phil. 1,1-2*).
1c les ministres établis pour veiller = prêtres *presbuteroi*, car ils avaient le même nom à cette époque (Théodoret, *Hom. Phil. 1,1*). Paul s'adresse au clergé car ils sont à l'origine des dons apportés par Épaphrodite (Jean Chrysostome, *Hom. Phil. 2,1,1-2*).
2 grâce et paix = Synthèse des biens divins (Thomas, *Sup. Ep. Paul., Ad Phil. 1,2*).
2 Seigneur Jésus Christ = Même dignité du Père et du Fils (Ambrosiaster, *Hom. Phil. 1,2*).

~ Liturgie ~

1-11 ***dans le Lectionnaire quotidien romain*** Première lecture du 30e vendredi *années paires*, suivie de Lc 14,1-6: Paul prie que l'amour des chrétiens de Philippes «surabonde toujours plus en clairvoyance»; Jésus guérit un hydropique.
1,4-6.8-11 et 1,3-11 ***dans le lectionnaire dominical romain et dans le*** **Revised Common Lectionary** Deuxième lecture du 2e dimanche de l'Avent suivie de Lc 3,1-6: Paul prépare le Jour du Christ, comme Jean le Baptiste préparait le chemin du Seigneur.

~ Théologie ~

2 grâce et paix ***Théologie morale*** **pro2* La *grâce* est l'œuvre gratuite du salut opérée par Dieu dans le Christ (Rm 3,24-25) et les dons qui en découlent (Rm 6,14; 2Co 4,15). La *paix* est l'harmonie dans la relation entre Dieu et les hommes. C'est une réconciliation (Jn 20,19-23). Toutes deux sont données par Dieu (Is 54,10; Si 50,23).

6 Assuré de ce principe
Que celui qui a commencé en vous une œuvre bonne
La parachèvera jusqu'au Jour du Christ Jésus.
7 De même il est juste pour moi de nourrir ces sentiments envers vous tous
Car je vous porte dans mon cœur
Vous qui dans mes chaînes autant que dans la défense et l'affermissement de l'Évangile
Êtes tous intimement associés à ma grâce
^{V} *joie*
8 Car Dieu m'est témoin
Comme je languis après vous tous dans les entrailles du Christ Jésus !
9 Voici donc ce que je demande dans ma prière :
Que votre amour surabonde toujours plus en clairvoyance et en toute espèce d'acuité
10 Pour discerner ce qui est le meilleur
Afin d'être purs et irréprochables pour le jour du Christ,
11 Comblés des fruits
^{Nes} *Ayant reçu pour solde de tout compte les dividendes* de la justice [qui viennent] à travers Jésus Christ
Pour la gloire et la louange de Dieu.

Texte

Texte

11a comblés du fruit/profit Le complément étant au génitif (*karpôn*) ou à l'ablatif (*fructu*) *Byz*, TR et V y lisent un passif divin. Nes (P^{46} א A B D etc.) ayant un complément à l'accusatif introduit une métaphore financière : *pleroô* + acc. = payer un dû, régler un compte.

11b louange D**et la louange du Christ*; P^{46} : *pour la gloire de Dieu et ma louange*; FG Ambst : *pour ma gloire et ma louange*.

Vocabulaire

7a nourrir-ces-sentiments *Phronein*, employé fréquemment par Paul (1,7 ; 2,2(x2).5 ; 3,15(x2).16.19 ; 4,2.10(x2)), le terme désigne la faculté de juger et de sentir, mais renvoie aussi à la volonté, l'opinion, aux dispositions intérieures. Les parallèles sémantiques existant entre v.3-5 et v.7 montrent que *phronein* intègre la prière, la mémoire, les souffrances, les finances et la communion à la mission. V traduit tantôt par *sapere* (*goûter, apprécier*), tantôt par *sentire* (*éprouver, juger, avoir telle intention*), y compris en cas de double occurrence dans le même verset (2,2 et 3,15).

8b languir Litt. *désirer, regretter l'absence de quelqu'un ou quelque chose*.

8b entrailles organe de perception des sentiments, spécialement de la compassion.

9b clairvoyance *Epignôsis* (V traduit *notitia*, *cognitio*, *agnitio*, *scientia*…) Litt. *connaissance* spirituelle : capacité à reconnaître le bien, à discerner. C'est un fruit de l'action de l'Esprit dans le croyant.

9b acuité *aisthêsis* Hapax NT Litt. *perception* = capacité à percevoir et estimer une situation précise, le tact. Cf. Pr 5,2 ; 14,7 ; 15,7.

10a le meilleur Litt. *ce qui diffère*. La différence porte sur l'excellence, cause du choix.

10b irréprochables Litt. *qui ne fait pas trébucher, qui ne provoque pas de scandale*.

11a comblés des fruits Le nom *karpos* (*fruit, profit*) revêt ici une acception nouvelle (*dividendes* ou *profit financier*) qu'attestent certains dérivés (*karpeia*, *karpizomai*). La conclusion de l'épître vient d'ailleurs l'appuyer : « je recherche les dividendes (*karpon*) qui débordent sur votre compte (*eis logon humôn*) » (Ph 4,17).

11a^{Nes} ayant-reçu-pour-solde-de-tout-compte L'acception comptable de *peplêrômai* se retrouve en Ph 4,18. Un seul mot en grec. **tex*

Procédés littéraires

7b car je vous porte en mon cœur *Amphibologie* Litt. *à cause de porter moi dans le cœur vous*. Une autre traduction de cette proposition infinitive substantivée est pensable : *car vous me portez en vos cœurs*. Admirable expression de la communion.

7c chaînes *Paradoxe*, les chaînes de la captivité symbolisent la défense de l'Évangile. (cf. Ph 4,14 ; 1Co 1,1-7).

8a témoin *Appel à témoin* : figure la plus efficace en faveur de la bonne foi de l'auteur.

11a^{Nes} ayant reçu pour solde de tout compte *Inclusion entre début et fin de la lettre* Le parfait *peplêrômenoi* (1,11) se retrouve sous une autre forme (*peplêrômai*) en 4,18 : « J'ai reçu (*dexamenos*) d'Épaphrodite, pour solde de tout compte (*peplêrômai*), la somme que vous m'avez fait parvenir ». S. Paul se déclare entièrement remboursé par les dons des Philippiens, eux qui avaient contracté une dette auprès de leur évangélisateur.

11a^{Nes}; 4,19 ayant reçu pour solde de tout compte les dividendes. Mon Dieu règlera la facture. *Ironie et inversion des rôles* La lettre opère une subtile inversion des rôles. Paul se présente d'abord en débiteur qui règle ses dettes (cf. Ph 1,10-11 : « afin que vous soyez pleinement remboursés (*peplêrômenoi*) »). Les Philippiens ont en effet subvenu aux besoins de l'Apôtre en vertu des bons offices d'Épaphrodite (Ph 2,25 : « [que vous avez] délégué pour venir en aide (*leitourgon*) à mes besoins », cf. Ph 4,16). Mais dans la suite de l'épître, à travers l'image du compte courant, ici amorcée, dettes et créances vont mystérieusement changer de bénéficiaire (4,15 : « aucune autre Église que vous n'a pris part au partenariat spirituel *de ce compte de débit et de crédit* (*logon doseôs kai lêmpseôs*) » ; cf. 4,17). Paul recherche au fond la richesse spirituelle des habitants de Philippes, eux qui sont en fait ses débiteurs (cf. 4,17). Si l'Apôtre se déclare finalement comblé par leurs contributions pécuniaires (4,18 : *peplêrômai*), ceux-ci seront à leur tour remboursés par Dieu

¶ 6 1Th 5,24; 1Co 1,8 • **Œuvre de Dieu** Jn 4,34; 6,28-29; Rm 14,20

¶ 7 **dans mon cœur** 2Co 6,12; 2Co 7,3 • **Evangile** 1Co 15,1-4; Rm 1,16

¶ 8 **Témoin; attester** 1Th 2,5.10; Ga 1,20; Rm 1,9 • **je vous aime tous** 1Co 16,24 • **Entrailles** Si 30,7; Sg 10,5b; Mt 9,36; 18,27; Lc 10,33; 15,20
¶ 9 **surabonde** 2Co 9,8 • **prière de P.** Col 1,9-10 • **clairvoyance** Ep 1,17; Pr-G 8,10

¶ 10 **discerner** Rm 2,18; He 5,14 • **irréprochables** 1Th 3,13

¶ 11 **Fruit** Mt 21,34; Jn 15,2ss (passim); Rm 6,22; Ga 5,22; He 12,11; Jc 3,17-18

(4,19: « Mon Dieu règlera la facture (*plêrôsei*) de tout ce qui vous manque, selon sa richesse, dans la gloire, dans le Christ Jésus »).

Genres littéraires

9-11 ***Mention de prière*** Fréquentes, ces mentions de la prière de Paul font entrer son lecteur dans le cœur de l'apôtre (Rm 1,10; Ep 1,16-17; Col 1,9).

CONTEXTE

Milieux de vie

7c chaînes Les prisons étaient des lieux sordides et le simple emprisonnement pouvait conduire à la mort étant données les conditions d'insalubrité et de surpeuplement. Le prisonnier pouvait être soit enchaîné dans une cellule, soit confié à un soldat, la *custodia militaris*. Cette deuxième forme permettait au détenu de se déplacer sans quitter la ville (Ac 28,16). Dans le premier cas, la vie était, dans la prison, extrêmement rude. Les conditions de détention du captif dépendaient en grande partie des soutiens dont il bénéficiait à l'extérieur. Le prisonnier n'avait que ses vêtements pour se couvrir. Ce pourrait être la raison justifiant l'urgence de la requête de Paul à Timothée (2Tm 4,9), l'hiver approchant (2Tm 4,21).
Un sentiment de honte était lié à la captivité: CICERON, *Verr.* (*Seconde action contre Verrès)* 5,148: « Vous voyez entassée dans le lieu [la prison] le plus infâme une multitude de vos concitoyens. » L'entourage du prisonnier était exposé à des vexations de la part des gardiens. (2Tm 1,8; 1,16).

Textes anciens

7b mon cœur ***Lieu commun de l'Antiquité*** ARISTOTE, *Eth. nic.* 1159b 32: « L'amitié est la communion ».
Cicéron insiste sur son importance dans l'adversité. CICÉRON, *Amic.* 22-23: « L'amitié allège l'adversité parce qu'elle la partage et qu'elle y fait prendre part. L'amitié renferme donc des avantages très nombreux et très considérables; mais il en est un par lequel elle l'emporte sur tout: c'est qu'elle fait briller à nos yeux un doux espoir pour l'avenir et ne laisse pas les âmes s'affaiblir et tomber. Car celui qui considère un ami véritable, voit en lui comme sa propre image. Aussi, les absents deviennent présents; les pauvres, riches; les faibles, forts; et, ce qui est plus difficile à dire, les morts sont vivants: tant l'honneur, le souvenir, le regret de leurs amis les accompagne… Supprimez du monde les rapports de bienveillance: aucune maison, aucune ville ne pourra rester debout.»

Littérature péri-testamentaire

7-8 ***Compassion*** La compassion demeure dans le cœur miséricordieux. *T. Zab.* 8,2: « Dans les derniers jours, le Seigneur envoie sa compassion sur la terre, et à chaque fois qu'il trouve un cœur miséricordieux, il y fait sa demeure. »

RÉCEPTION

Tradition chrétienne

8b entrailles JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. Phil. 1,2*: « Il n'a pas prononcé ce mot de charité: son expression est bien plus tendre. Je suis devenu votre père, et c'est de l'amour du Christ qu'émane cette paternité. »
9b amour surabonde JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. Phil. 1,2*: « Quand on aime comme lui, on réclame de l'objet aimé qu'il ne s'arrête pas non plus dans son affection, l'amour étant un bien sans mesure. » THOMAS, *Sup. Ep. Paul., Ad Phil. 1,2*: « Pour que la charité s'accroisse, il faut recourir à Dieu, car Dieu seul opère cela en nous ».
11b louange de Dieu THÉODORET, *Hom. Phil. 1,11*: « Réjouis-toi de ces dons! Garde ta foi non contaminée! Présente le fruit de la justice à Dieu, de manière à ce que Dieu soit célébré par tous. »

Théologie

6c.10b jour du Christ Jésus ***Eschatologie*** C'est la venue du Christ en gloire Ph 2,16. Cf. 1 Th 2,19; 3,13; 4,15; 5,2-4. C'est aussi le jour du Jugement divin: Am 5,18-20; So 1,14-18; Mt 25,31-46.

Épître de saint Paul à Philémon



Constitution du texte

Authenticité et canonicité

L'authenticité paulinienne de l'Épître à Philémon (Phm) n'a jamais été sérieusement remise en cause. Elle a en effet pour elle un style et un vocabulaire conforme à celui de l'apôtre. Marcion l'accepte dans son *Apostolicon* (Tertullien, *Marc.* 21), Origène la cite comme explicitement paulinienne (*Hom. Jer.* 2, 1 ; *Comm. Matt.*, traités 33-34), elle est nommée dans le canon de Muratori et se trouve présente dans les manuscrits ainsi que dans les versions syriaques et vieille latine. Jérôme mentionne quelques résistances, surtout liées à sa brièveté et à son caractère très privé. Il répond en insistant sur la nécessaire simplicité évangélique : « Ceux qui refusent d'admettre au nombre des épîtres de saint Paul celle qui est adressée à Philémon en donnent cette raison : l'Apôtre, disent-ils, n'a pas toujours, en toutes circonstances, été l'organe de Jésus-Christ parlant par sa bouche, parce que la faiblesse humaine n'aurait pas supporté la continuité de l'inspiration de l'Esprit saint, et aussi parce que les nécessités de ce corps misérable n'auraient pu être satisfaites sous la présence persévérante du Seigneur, comme par exemple : préparer le repas, prendre de la nourriture, avoir faim, être rassasié, digérer les aliments […] Comment d'ailleurs donner un verre d'eau froide, laver les pieds, tuer un veau, préparer un repas, serait-il chose répréhensible, quand nous savons que ces actions ont mérité à quelques-uns d'être mis au nombre des enfants de Dieu […]. S'ils refusent de reconnaître que les petites choses et les grandes ont le même principe, ils seront forcés d'admettre avec Valentin, Marcion, Apelle, un créateur des fourmis, des vers, des moucherons, des sauterelles, et un autre qui a créé le ciel, la terre, la mer et les anges » (Jérôme, *Comm. Phlm.*, Préface). Ce débat a repris de la vigueur au cours des premières années du 20e s., où l'on a tenté de « déthéologiser » Paul en arguant qu'il n'écrivait pas seulement des épîtres à caractère public, mais aussi de simples lettres privées. Bien entendu, Phm fut amplement mis à contribution dans cette argumentation.

Date et destinataires

L'Épître à Philémon se présente comme une lettre de circonstances écrite par l'apôtre Paul pour défendre Onésime, esclave en fuite de Philémon, un citoyen de Colosses suffisamment riche pour posséder des esclaves et une maison capable d'accueillir la communauté chrétienne de sa cité (v. 2). Les circonstances de son écriture peuvent être déduites (au prix d'un certain nombre d'hypothèses) des quelques éléments fournis par Paul. Onésime semble avoir quitté la maison de son maître pour aller se réfugier auprès de Paul qui était en prison. Que s'est-il passé ? L'apôtre ne blâme pas Philémon de mauvaise conduite : c'est peut-être Onésime le fautif. Certains interprètes, remarquant que Paul utilisait le vocabulaire de la dette et du remboursement à la fin de la lettre, ont supposé qu'Onésime avait volé Philémon.

Paul, après avoir reçu Onésime, semble l'avoir converti au christianisme. Il le renvoie ensuite à son maître en lui demandant de le recevoir comme un frère.

La détermination de la date de l'épître est liée à celle de l'emprisonnement de l'apôtre mentionné dans le texte. Traditionnellement, on datait cette épître de la captivité romaine (vers 60-63), mais l'éloignement de Rome et de Colosses rend peu vraisemblable l'assurance de Paul de revoir bientôt Philémon (v. 22). L'hypothèse de la captivité à Césarée (Ac 23 – 26, vers 59-60) tombe sous le même argument. On s'accorde donc de plus en plus à penser que Paul est en prison à Éphèse, ce qui daterait la lettre des années 54-56.

Interprétation

Genres littéraires

Le caractère très personnel de la lettre a largement conditionné l'interprétation traditionnelle dont un bon exemple nous est fourni par Jean Chrysostome : « Paul écrit donc pour recommander [cet homme] à son maître, pour obtenir qu'il lui pardonne tout et qu'il le reçoive comme un nouveau-né dans la foi. (…) Maintenant, il est bon de vous apprendre pourquoi dans cette épître, il est traité d'un sujet tout domestique. Voyez combien d'excellents renseignements nous sont donnés par là. L'un, et le premier de tous, c'est que nous devons être diligents sur toutes choses. Si en effet saint Paul a tant de sollicitude pour un fugitif, un larron, un voleur ; s'il ne craint pas, s'il ne rougit pas de le renvoyer à son maître avec tant d'éloges, il nous convient bien moins encore d'être négligents dans des circonstances semblables. Le second enseignement, c'est qu'il ne faut pas désespérer de ceux qui sont de condition servile, même s'ils en sont arrivés à une extrême perversité. Or, si ce fugitif, ce voleur, a pu devenir tellement vertueux que Paul ait voulu en faire son compagnon, et écrire même de lui : "afin qu'il me servît à ta place", nous devons désespérer bien moins encore des hommes libres. Le troisième enseignement, c'est qu'il n'est pas bien d'enlever aux maîtres de maison leurs esclaves. Car si l'apôtre qui avait une telle confiance en Philémon, n'a pas voulu retenir sans l'aval de son maître, Onésime qui pouvait lui rendre tant de services dans son ministère, il nous convient bien moins encore de faire ce qu'il n'a pas fait. Si le domestique est vertueux, raison de plus pour qu'il demeure dans la servitude, qu'il reconnaisse l'autorité du maître de maison afin que sa contribution soit utile à tous ceux qui sont dans la maison. Pourquoi ôter la lumière de dessus le chandelier pour la mettre sous le boisseau ? Que ne pouvons-nous plutôt ramener dans la ville ceux qui vivent au-dehors ! (…) Songez donc qu'il fût devenu pire en restant dehors » (Jean Chrysostome, *Hom. Phlm.,* argument).

Histoire de l'interprétation

Souci de la moindre petite chose, exaltation des humbles, absence de questionnement de l'ordre social : tels sont les trois piliers de l'interprétation traditionnelle. Au cours du 19e s., avec la montée de la question sociale, le dernier point fut de plus en plus reproché à Paul. Pour certains interprètes, cette épître manifesterait en effet un conservatisme vis-à-vis du statut des esclaves odieux pour une conscience moderne.

Adopter une telle interprétation serait pourtant anachronique. On ne peut à bon droit reprocher à Paul de ne pas avoir dénoncé l'esclavage au premier siècle de notre ère dans les mêmes termes qu'on le ferait aujourd'hui. Le sujet de cette épître n'est pas tant celui de l'esclavage en général que celui du sort d'un esclave particulier, Onésime, et de son maître, Philémon, dans le contexte ecclésial qui était le leur. C'est en effet la situation concrète d'individus précis dans des communautés particulières qui préoccupe saint Paul, plutôt que le statut général des différentes classes de la société de son temps. Même si Paul ne lance pas ici un appel direct à la transformation sociale de l'Empire Romain, il relativise la pertinence de tout statut dans la société au regard de la plénitude de la vie chrétienne. C'est là que réside la radicalité de son message : saint Paul envisage la vie des esclaves et des maîtres qu'il lui est donné de côtoyer à la lumière du Christ et de l'Église. C'est ce qui lui permettra de déclarer ailleurs qu'il n'y a plus « ni esclave ni homme libre » (Ga 3,28).

Une stratégie rhétorique complexe

Outre la question sociale, Phm a retenu l'attention des commentateurs pour ses qualités littéraires. Afin de convaincre Philémon, Paul met en œuvre une stratégie rhétorique subtile.

1. Une épître publique ? – Alors qu'il demande à Philémon un service personnel, Paul salue dans son adresse Apphia, Archippe et toute l'Église. Deux interprétations sont possibles. Ou bien Paul fait discrètement pression sur Philémon en rendant sa requête publique et en comptant sur une sorte de « pression sociale », ou bien il entend faire du « cas Onésime » une sorte de cas d'école pour les relations entre chrétiens.

2. L'appel à une gamme variée d'arguments. – Au cours de sa démonstration, Paul accumule une série

d'arguments appartenant à des registres divers. Il commence par des arguments sur lui-même : il évoque tout d'abord son autorité par prétérition (en la mentionnant pour dire qu'il n'en fera pas usage, v.8) et sa situation personnelle par astéisme (autodépréciation, v.9). Ensuite, il présente Onésime sous un jour favorable en en faisant son enfant, en le qualifiant d'utile (vv.10s), en l'identifiant tour à tour à lui-même (v.12) puis à Philémon dont il est le substitut (v.13). Enfin, il argumente en direction de Philémon en faisant appel à sa fierté de chrétien libre (v.14) puis à sa conscience de chrétien qui doit accueillir un nouveau frère. Il achève son propos en reprenant l'identification entre Onésime et lui-même (v.17) puis, adoptant la langue commerciale – est-ce une image et donc un effet de style ou bien fait-il allusion à de l'argent concret ? –, il se déclare prêt à rembourser tout ce que doit Onésime (vv.18s).

3. L'ironie. – Cette accumulation d'arguments doit nous orienter vers une hypothèse de lecture : il y a dans cette lettre la mise en œuvre d'un double entendre, une bonne dose d'ironie. Il ne s'agit pas seulement du simple humour qui se manifeste dans le jeu de mots sur le nom d'Onésime. L'ironie se marque à la fois par l'excès rhétorique, alors qu'un seul argument aurait suffi, l'autodépréciation qui est certainement un clin d'œil faisant classiquement partie des composantes de l'ironie (Callimaque, *Fr.* 194,15), la mise en lumière du processus psychologique du pardon comme un bienfait non pas « comme imposé mais volontaire » (louange paradoxale), l'usage à deux reprises de la prétérition – dans l'argument d'autorité et dans la finale (v. 19) : « je ne veux pas te rappeler que tu m'es encore redevable de ta propre personne » (cf. Anaximène, *Rhet. Alex.* 21.1 ; Quintilien, *Inst.* 9.2.47).

Plan d'ensemble

1. Adresse (v.1ss). – À son accoutumée, Paul profite de l'adresse pour transmettre une bénédiction aux destinataires de la lettre.
2. Action de grâce (v.4-7). – Elle est l'occasion de féliciter Philémon de sa foi et de sa charité, qui provoque joie et consolation à l'apôtre.
3. Requête en faveur d'Onésime (v.8-19). – L'essentiel du corps de la lettre est consacré à la requête de Paul. Tout en affirmant laisser Philémon libre de son choix (v.8), l'apôtre présente divers arguments pour le convaincre de recevoir Onésime sans le punir.
4. Dernières recommandations et salutations (v.20-25). – La lettre se clôt par l'assurance d'être entendu de Philémon (vv.20s), une promesse de voyage (v.22), un échange de salutations de la part des collaborateurs de Paul (vv.23s) et une bénédiction finale (v.25).

Philémon 1-3

Propositions de lecture

1ss ***Sujet*** Paul, alors qu'il a une demande particulière à faire à Philémon (il lui demande d'être indulgent envers son esclave en fuite), adresse sa lettre à la communauté qui s'assemble chez lui. Cette adresse est une manière d'impliquer toute la maisonnée. Elle est plus qu'une simple façon de faire pression discrètement sur Philémon : elle constitue un moyen de présenter à l'assemblée un cas qui affecte toute la communauté et pas un individu.

Texte

Texte

2 Apphia la bien-aimée Ainsi *Byz* et S ; V et Nes (א ; A ; etc.) « sœur » ; d'autres mss disent « sœur bien-aimée ».

Vocabulaire

2[V] **sœur** Nommée « sœur », Apphia est donc chrétienne.

Procédés littéraires

1 Prisonnier La présentation de Paul comme « prisonnier » (*desmios*) est inhabituelle. Elle lance la thématique de l'emprisonnement qui court tout au long de l'épître et sera reprise par le terme « chaînes » (*desmos*). On y trouve une réalité historique, mais aussi un triple procédé rhétorique :

1° *captatio benevolentiæ par autodépréciation* : en se présentant comme prisonnier, Paul entend faire fléchir Philémon, « l'apitoyer » en le mettant dans une position où il ne peut pas refuser cette faveur.

2° *glorification*. Paul se présente comme *desmios Christou*, « prisonnier du Christ », ce qui peut se comprendre comme un titre de fierté : il est en prison à cause du Christ et mérite ainsi le respect (cf. Ep 3,1 ; 4,1 ; Ph 1,13-14.17).

3° *preuve de délicatesse*. Paul, en se présentant comme faible, veut montrer qu'il n'a pas l'autorité de commander à Philémon, ce qui préserve la liberté de ce dernier.

Adresse

1 Paul, prisonnier du Christ Jésus
Et le frère Timothée
À Philémon le bien-aimé notre collaborateur
2 Ainsi qu'à la bien-aimée [V] *sœur* Apphia
À Archippe notre compagnon d'armes
Et à l'Église *présente* dans ta maison
3 À vous grâce et paix de la part de Dieu notre père
Et du Seigneur Jésus Christ

Genres littéraires

1-3 ***Adresse*** L'adresse paulinienne marque une christianisation du formulaire épistolaire antique, extrêmement simple (souvent du style « A à B, salut »). Non seulement, elle mélange la salutation grecque (« salut », « réjouis-toi ») et la salutation hébraïque (*shalom*, « la paix sur toi »), mais surtout elle fait de cette salutation une bénédiction puisque la grâce et la paix offertes viennent de Dieu le Père et de Jésus-Christ. →*Vocabulaire de la grâce et du bienfait dans la Bible.*

Contextes

Histoire et géographie

1 Prisonnier du Christ La mention de l'emprisonnement de Paul a fait placer cette lettre dans l'ensemble des « épîtres de la captivité » (Ph, Col, Ep) qui aurait été écrit à la fin de la vie de l'apôtre, lors de sa captivité à Rome. Certains indices permettent de dater cette lettre de la captivité à Éphèse. En effet, d'après l'épître aux Colossiens, Onésime vient de Colosses (Col 4,9), or l'apôtre exprime le

¶ 1 **Autres adresses** Rm 1,1+; 1Co 1,1+, *etc.* • **Mention de Timothée** Ac 16,1ss • **Mention de Philémon** Col 4,17
¶ 2 **L'apostolat comme service militaire** 2Tm 3s

souhait d'être de retour promptement chez Philémon, un souhait irréaliste s'il est emprisonné à Rome, mais compréhensible s'il est emprisonné à Éphèse. Le même raisonnement s'applique à Onésime, qui, esclave en fuite, n'aurait probablement pas fait de nombreuses semaines de voyage pour retrouver Paul à Rome. La théorie de la captivité d'Éphèse permet de dater cette lettre des années 54-56. En tout cas, Phm doit être écrit avant Col, parce qu'en Phm Onésime est un esclave en fuite, mais en Col il est un délégué éminent de Paul avec Tychique.

~ Milieux de vie ~

2 L'Église présente dans ta maison ***Les Églises domestiques primitives*** Paul écrit à l'une de ces Églises domestiques (*tê$_i$ kat'oikon ekklêsia$_i$*) qui jouèrent un rôle fondamental dans le premier christianisme. L'évangélisation paulinienne était en effet essentiellement urbaine et, à défaut de lieux de réunion publics, les chrétiens se retrouvaient dans des maisons privées. D'après ce que dit Paul, la maison de Philémon servait de point de ralliement aux chrétiens de Colosses : c'était donc un homme aisé. Sa femme pourrait être Apphia. Archippe est probablement leur fils, qui devient plus tard quelqu'un d'important dans l'église de Colosses (Col 4,17 parle en effet d'un « ministère » qu'il a reçu).

~ Textes anciens ~

Phm ***Parallèle*** Les cas d'esclaves en fuite étaient fréquents, comme le prouve cet avis de recherche datant du 2e s. avant notre ère (UPZ 121 = SP 234 = P. Paris 10 — Memphis — 145 av. J.-C.) : « La 15e année [de Ptolémée VIII], le 16 Épiphi. Un esclave d'Aristogène, fils de Chrysippe, d'Alabanda, ambassadeur, s'est échappé à Alexandrie. Il se nomme Hermon, alias Nilos ; Syrien de naissance, de la ville de Bambyce ; environ 18 ans, taille moyenne, sans barbe ; jambes bien faites ; creux au menton ; signe près de la narine gauche ; cicatrice au-dessus du coin gauche de la bouche : le poignet droit marqué de lettres barbares ponctuées. Il avait [quand il s'est enfui] une ceinture contenant en monnaie d'or trois pièces de la valeur d'une mine, et dix perles ; un anneau de fer sur lequel il y a un lécythe et des strigiles ; son corps était couvert d'une chlamyde et d'un périzôma. Celui qui le ramènera recevra 2 talents de cuivre et 3 000 drachmes ; celui qui indiquera le lieu de sa retraite recevra, si c'est dans un lieu sacré, 1 talent et 2 000 drachmes ; si c'est chez un homme solvable et passible de la peine, 3 talents et 5 000 drachmes. Si l'on veut en faire la déclaration, on s'adressera aux employés du stratège. S'est encore échappé avec lui Bion, esclave de Callicratès, un des archypérètes de la cour. Taille petite ; épaules larges ; jambes fortes ; yeux pers. Il avait, lorsqu'il s'est enfui, une tunique, un petit manteau d'esclave, et un coffret de femme du prix de 6 talents et 5 000 drachmes de cuivre. Celui qui le ramènera recevra autant que pour le premier. Faire de même la déclaration, pour celui-ci, aux employés du stratège. »

Philémon 4-7

Texte

Texte

6 en nous Ainsi *Byz*, V et Nes (A C D etc.); «en vous» S et TR (aussi P[61] א F G P).
7 nous avons eu Ainsi *Byz* et S; «j'ai eu» V et Nes.
7 [Byz]grâce [V S Nes]joie *Byz* lit le grec *charin*; d'autres textes grecs (א A C D etc.) et les versions lisent *charan*, «joie».

Vocabulaire

7b le cœur des saints Conformément à l'usage de G et à l'anthropologie antique, les entrailles (*splanchna*) sont le lieu des sentiments de l'homme (ce qui est rendu en français par «le cœur»). «Les saints» désignent le plus souvent les chrétiens chez Paul.

Grammaire

4 je rends toujours grâce Trad. d'après le sens: *pantote* (toujours) se rapporte plutôt à *eucharistô* (rendre grâce, prier) qu'à *mneian* (mémoire), il a alors un sens restrictif.
6a ta participation à la foi Paul indique que la participation à la foi ne peut rester une simple adhésion intellectuelle mais doit s'épanouir dans une réflexion éthique (la connaissance du bien qui est en nous pour le Christ) et de véritables actions (la charité qui produit le réconfort).

Procédés littéraires

4-7 ***Action de grâce développée*** L'action de grâce est fréquente dans les lettres antiques **anc*. Souvent amplifiée, chez Paul, elle remplit plusieurs rôles. 1) un rôle pragmatique de mise en évidence du lien qui unit les partenaires de la communication. Ce lien allie la mémoire, l'information auditive et surtout la prière. 2) un rôle littéraire d'annonce des principaux thèmes de la lettre: le rôle de la communauté et celui de l'action bénéfique de Philémon. 3) Un rôle rhétorique de *captatio benevolentiæ* de Philémon en lui rappelant les liens qui l'unissent à Paul et en le félicitant de ses bonnes actions. 4) Un rôle liturgique: Paul indique bien que le partenaire principal sous-entendu de la communication épistolaire est Dieu. Il est probable que cette action de grâce fonctionne surtout comme une pression discrète sur Philémon: en louant sa foi et son amour, Paul le force à accomplir davantage.
5 j'entends parler…saints ***Chiasme, ambiguïté*** La phrase est construite en chiasme et peut donc être comprise de trois manières: «la charité et la foi que tu as non seulement pour le Seigneur Jésus, mais aussi pour tous les saints»; «la charité et la foi que tu as envers le Seigneur et les saints»; «la charité que tu as envers les saints et la foi envers Jésus Christ». Nous avons retenu la formulation qui maintient l'ambiguïté.

Action de grâce

4 Je rends grâce à mon Dieu
Faisant sans cesse mémoire de toi dans mes prières
5 Car j'entends parler à ton sujet de la charité et la foi
Que tu as envers le Seigneur Jésus et pour tous les saints
6 Puisse ta communion dans la foi être efficace
Par la reconnaissance de tout le bien qui est en nous
[TR] *vous* dans le Christ Jésus
[Nes] Ø
7 Nous avons eu
[V] *J'ai eu* en effet grande grâce
[V S Nes] *joie*
et grand réconfort dans ta charité
Car le cœur des saints a pu être soulagé par toi, frère

Contexte

Milieux de vie

5 la charité La *charité* de Philémon fait peut-être allusion à un don fait à l'Église.

Textes anciens

4-7 ***Action de grâce: un genre littéraire antique*** Paul christianise l'action de grâce qui était l'un des passages fréquents de la lettre dans l'Antiquité. La plupart du temps, les actions de grâce étaient de simples *formulæ valetudinis* (formules de bonne santé) à l'image du

¶ 5 **Remerciements pour la charité** Ép 1,15s ; Col 1,3+ • **Foi, espérance et charité** 1Co 13,13+ ; Ac 9,13+

¶ 6 **La foi** Ph 1,9ss ; Col 1,9ss ; 2Jn 4ss

fameux *si vales bene est ego valeo* des Latins (« si tu vas bien, c'est une bonne chose, moi je vais bien »), tellement entré dans la politesse qu'on pouvait l'abréger par ses initiales : *SVBEEV*. Mais elles pouvaient faire explicitement référence à une prière aux dieux, à l'instar des deux textes suivants. Paul reprend ce dernier modèle et l'amplifie considérablement, pour en faire un véritable morceau de théologie.

P. Lond. 42 — Memphis — 29 août 168 av. J.-C. : « Isias à son frère Héphaïstion salut. Si tu es en bonne santé et que les choses se passent bien en général, tout va comme j'en prie continuellement les dieux. Moi aussi je suis en bonne santé, ainsi que le petit et tous ceux qui sont à la maison : ils font constamment mémoire de toi. J'ai reçu ta lettre par Horus, dans laquelle tu disais être en retraite au Serapeum de Memphis. J'ai immédiatement remercié les dieux de te savoir en bonne santé. Mais je suis contrariée de ne pas te voir revenir alors que tous ceux qui étaient là-bas sont revenus ».

P. Oxy. 3809 — Oxyrhynchos — 2e-3e s av. J.-C. : « Agathangelos à Panarès, le barbier, mille bonjours. Je salue Héliodora également. Je me prosterne pour vous deux devant les dieux d'ici et je me prosterne pour vous chaque jour. Par la volonté des dieux, je suis déjà barbier du maître et je suis le barbier de tous ceux de la maison. Tous les jours où j'ai le travail de barbier à faire, c'est mon habitude de me prosterner. Salue tous mes collègues d'apprentissage ! [La suite fait défaut] ».

Réception

Tradition chrétienne

5-7 ***Philémon modèle de chrétien*** Jérôme, *Comm. Phlm.* : « Ainsi un chrétien a la charité pour Dieu et pour ses saints ; mais peut-être il ne les communique pas à tous dans une mesure égale ; ou bien s'il les communique également, il ne donne pas leur accomplissement par les œuvres. En voici un autre qui joint les œuvres à la volonté, mais il ne peut avoir une connaissance parfaite de ses actions. Un autre a tout à la fois les œuvres et la science, mais il n'a pas la connaissance de tout bien, car tout en accomplissant beaucoup d'actions dans un esprit de justice, de douceur, et de zèle, il n'est point sous tout rapport à la hauteur de ses vertus. Mais tel n'était point Philémon. Sa participation à la foi était efficace, effective, et sa charité était accompagnée de la connaissance de tout bien ».

Théologie

5 charité. foi ***Morale : vertus théologales*** Ce petit passage, qui fait mine d'adresser des félicitations à Philémon, brosse le portrait du chrétien idéal que Paul souhaite voir naître : il doit croire au Seigneur Jésus et venir en aide par amour à ses frères chrétiens. Le vocabulaire théologique a fait des désignations employées par Paul des vertus théologales : la foi en Jésus-Christ et la charité envers son prochain.

5 charité. foi ***Théologie spirituelle*** Il faut cependant être prudent dans l'application des catégories théologiques ultérieures à ce texte, car le chiasme du verset 5 introduit un certain flottement : faut-il se contenter de la foi en Jésus et de la charité envers ses frères ou doit-on aussi pratiquer la charité envers Jésus et la foi en ses frères ? De même, la « participation à la foi » du verset 6 ne se borne pas à croire en Jésus : c'est un commandement éthique qui invite à connaître ce qu'il y a de bon en chacun afin de le mettre au service du Christ.

Philémon 8-19

Propositions de lecture

Dans cette partie de la lettre, Paul présente sa demande : que Philémon ne tienne pas rigueur à son Onésime de s'être enfui de chez lui pour se réfugier chez Paul. En effet, converti par Paul et devenu chrétien, il est bien plus que le simple esclave de son maître : il est comme son propre frère.

Texte

Requête en faveur d'Onésime

8 C'est pourquoi bien qu'ayant en Christ toute liberté
De te prescrire ce qui convient
9 au nom de la charité je t'exhorte plutôt
Étant ce que je suis – le vieux Paul
Qui plus est, maintenant, le prisonnier du Christ Jésus –
10 Je t'exhorte au sujet de mon enfant
Que j'ai engendré dans mes
V Nes *les* chaînes, Onésime
11 Celui qui t'était naguère inutile
Et qui est maintenant à toi comme à moi, bien utile.

Vocabulaire

8a liberté La *parrhêsia* est un terme technique décrivant la liberté du chrétien et son franc-parler.
10b engendré dans les chaînes Paul parle d'un engendrement « spirituel », le fait de faire naître Onésime à la foi chrétienne.

Procédés littéraires

8-19 *Structure thématique* Deux thèmes sont à l'œuvre : la prison et le cœur (les entrailles). Ils construisent une figure subtile d'autorité de l'apôtre, qui apparaît à la fois comme un modèle de souffrance pour la foi et comme un modèle de paternité. Paul devient pater familias de Philémon et d'Onésime qui sont maintenant frères (c-à-d la paternité de Philémon est relativisée). Plutôt que de faire appel à son autorité apostolique (v.8), il préfère se présenter comme un père et comme une victime (v.9).
11b inutile *Jeu de mots* entre *Onésimos* (« profitable ») et *euchrêstos* (« utile ») qui sont donc synonymes. *Euchrèstos* est peut-être lui aussi un jeu de mots avec *Christos* (« Christ ») car l'èta commençait à cette époque à se prononcer comme l'iota (phénomène de iotacisme).

Contexte

Milieux de vie

10-12 Onésime mon enfant. mon propre cœur *Esclaves domestiques* Onésime semble être un esclave domestique. Le v.18 a suggéré à quelques interprètes qu'il se soit enfui auprès de Paul après avoir volé son maître. Comme toutes les sociétés antiques, la société des provinces de l'Empire romain était fortement hiérarchisée et connaissait l'esclavage. On pouvait devenir esclave de multiples façons : beaucoup étaient des prisonniers de guerre, d'autres étaient « razziés » par des chasseurs d'esclaves, certains étaient jetés dans la servitude pour dette ; il y avait enfin l'immense population des enfants d'esclaves. La condition réelle des esclaves dans l'Antiquité variait selon les circonstances. Si certains esclaves étaient soumis à de rudes travaux manuels, beaucoup travaillaient comme domestiques chez des maîtres compréhensifs et devenaient amis de la famille. Les lettres privées révèlent souvent des relations d'affection et de quasi-égalité. Enfin, certains esclaves recevaient une excellente éducation, instruisaient les enfants, géraient les domaines, servaient de secrétaires aux maîtres. Pour la législation grecque et romaine, le statut d'esclave est souvent rapproché de celui de fils. *theo12a → Serviteurs et esclaves chez Paul*
10a Je t'exhorte au sujet de mon enfant *Médiations entre maîtres et esclaves* Il semble que le recours à un ami de la famille puisse être une façon de régler les conflits entre maîtres et esclaves (Justinien, *Dig.* 21,1 ; 17,4) : « Le même (Vivien) dit : Procule, interrogé à propos de quelqu'un qui s'était caché dans la maison afin de trouver une opportunité de s'enfuir, dit : "Quoique l'on n'ait pu constater sa fuite, puisqu'il était resté à la maison, cependant il était fugitif. Mais s'il s'est caché jusqu'à ce que la colère de son maître se dissipe, il n'était pas fugitif. À l'instar de celui qui, réalisant que son maître voulait le battre, s'est réfugié chez un ami qu'il a convaincu d'intercéder pour lui." » Le juriste du 3e s. Julius Paulus est du même avis lorsqu'il écrit : « Celui qui s'enfuit pour faire appel à un ami du maître n'est pas un fugitif » (*Dig.* 21,1 ; 17,5) *theo12a → Serviteurs et esclaves chez Paul*

Textes anciens

10a Je t'exhorte au sujet de mon enfant *Lettres de recommandations* Dans les lettres familières, on trouve de nombreuses recommandations. Elles adoptent souvent les mêmes lieux communs. Reçois-le comme si c'était moi. Ainsi *P. Oxy.* I 32,6 : « ait un œil sur lui comme si c'était moi ». *P. Oslo* II, 55 : Un certain Diogène envoie Théon à son « frère » Pythagoras en lui disant (1,7ss) : « Je t'en prie, frère, reçois-le comme moi-même ». *mil
10ss *Parallèle : lettre de recommandation pour un esclave* Il s'agit d'une recommandation pour un affranchi. Pline le Jeune, *Ep.* 9,21 : « Votre affranchi contre lequel vous vous dites furieux est venu à moi et, se prosternant à mes pieds comme il l'aurait fait aux vôtres, ne veut plus les quitter. Il a longtemps pleuré, longtemps prié, longtemps aussi gardé le silence ; bref, il m'a fait croire à ses regrets. En vérité, je l'estime corrigé parce qu'il sent qu'il a eu tort. Vous êtes en colère, je le sais, et en colère avec raison, je le sais aussi : mais la douceur est surtout méritoire quand on a de plus justes motifs de colère. Vous avez aimé cet homme et, je l'espère, vous l'aimerez encore : en attendant, il suffit que vous vous laissiez fléchir, ce sera plus excusable. Accordez quelque chose à sa jeunesse, quelque chose à ses larmes, quelque chose à votre bonté naturelle. Cessez de le tourmenter, de vous tourmenter du même coup ; car c'est un tourment pour vous, si doux, que la colère. Vous allez trouver, je le crains, qu'au lieu de prier, j'exige, si je joins mes supplications aux siennes ; je les joindrai pourtant d'autant plus abondamment et largement que je l'ai repris lui, plus vivement et plus sévèrement, l'ayant menacé sans détour pour vous, car peut-être supplierai-je encore, obtiendrai-je encore ; mais il s'agira toujours d'une prière qu'il soit décent à moi de faire, à vous d'exaucer ».

¶9 **Paul prisonnier du Christ** Ep 3,1 ; 4,1 ; Col 4,18

Réception

Tradition chrétienne

10-14 au sujet de mon enfant *Objet anecdotique de la lettre: pertinence?* cf. Jérôme, *Comm. Phlm.,* Préface [argument cité dans l'introduction, p. 167]. ; Jean Chrysostome, *Hom. Phlm.*

10b Onésime *Identité de la personne* S'adressant à l'Église d'Éphèse un demi-siècle plus tard Ignace d'Antioche, écrit : « C'est donc bien toute votre communauté que j'ai reçue au nom de Dieu, en Onésime, homme d'une indicible charité, votre évêque selon la chair » (Ign. *Éph.* 1,3). La tradition chrétienne a souvent assimilé cet Onésime à l'esclave en fuite, affirmant par là l'efficacité de la lettre de Paul et la sincérité de celui que l'apôtre engendra dans la chair : Jean Chrysostome, *Hom. Phlm.,* 3e homélie : « Il n'y a pas de meilleur moyen pour persuader que de ne pas demander tout à la fois. Voyez en effet après quels éloges, après quelle longue préparation l'apôtre ose enfin écrire ces paroles. Après avoir dit : c'est mon fils, mon compagnon dans les liens de l'Évangile, mes entrailles, reçois-le comme un frère, regarde-le comme un frère, il ajoute : "comme moi-même". Et Paul n'en rougit pas. Celui en effet qui ne rougit pas d'être appelé l'esclave des fidèles, et qui même se reconnaît hautement pour tel, peut à bien plus forte raison ne pas redouter d'écrire ces mots. »

Thomas *Sup. Ep. Paul., Sup. Phlm*, ch. unique, lec. 2,2 : « À ces mots (v.15) "car peut-être a-t-il été séparé de toi pour un temps afin que tu le recouvres à jamais", l'apôtre donne à Philémon les raisons qui doivent le déterminer à recevoir Onésime avec bonté […]. Du côté de Dieu, parce que souvent sa providence permet que ce qui paraît mal arrive, afin qu'il en résulte un bien. C'est ce qu'on voit dans la personne de Joseph, qui est vendu par ses frères, afin de délivrer l'Égypte et de sauver la famille de son père (Gn 45,5) […]. [Paul écrit en outre] "il m'est très cher à moi en particulier, combien doit-il vous l'être davantage, étant à vous et selon le monde et selon le Seigneur". Ces paroles sont susceptibles d'une double interprétation. D'abord en les appliquant à la première origine de la divine création et dans ces sens il est son frère (Dt 32,6) : "n'est-ce pas lui qui est votre père, qui vous a possédé, qui vous a fait et qui vous a créé ?" (Ml 2,10) : "n'avons-nous pas tous un même père et un même Dieu ?" Ensuite, Onésime étant à Dieu par la foi, il n'en était que plus à Philémon, parce que lui appartenant déjà selon la chair, et en cette qualité son esclave, tout ce qu'il était selon cette chair était entièrement à lui. Ainsi donc, la charité fait intervenir un double motif, l'amour qui procède de l'origine comme selon la chair et l'amour spirituel. »

Liturgie

7-20 *Dans le lectionnaire quotidien romain* Lu à la Messe du jeudi de la 32e semaine du 2e cycle (années paires). Ce texte se lit avec Lc 17,20-25, où l'enseignement de Jésus sur la venue du Fils de l'homme, qui doit souffrir et être rejeté par les hommes, a un lien ténu avec la situation critique d'Onésime.

9b-10.12-17 *Dans le lectionnaire dominical romain* Deuxième lecture du 23e dimanche dans le cycle C, précédée de Sg 9,13-18b ; Ps 90,3-6.12-14.17 et suivie par Lc 14,25-33 : le rappel à Philémon de considérer Onésime maintenant comme un frère, et non plus comme son esclave, prépare l'enseignement de Jésus dans l'évangile sur la nécessité, pour le disciple, de renoncer aux biens matériels.

1-21 *Dans le* Revised Common Lectionary Deuxième lecture du *Proper* 18 C, précédée ou bien de Jr 18,1-18 ; Ps 139,1-6.13-18 ou bien de Dt 30,15-20 ; Ps 1. La lecture du choix entre les deux voies, la vie ou la mort, en Dt 30, renforce l'enseignement de Jésus qui invite, dans l'évangile, ceux qui veulent le suivre, à abandonner certains biens de ce monde. La requête de Paul à Philémon se comprend alors comme le cas particulier d'un enseignement biblique plus général.

TEXTE

Texte

12 Autres variantes : Nes « Je te le renvoie, lui qui est mon propre cœur » ; TR : « Je te le renvoie, lui qui est mon propre cœur ; reçois-le ».

Vocabulaire

12 Mon propre cœur Litt. « les entrailles (*splanchna*) » **voc7*; la Peshitta comprend « matrice », donc par métonymie « engendré ».
14a je n'ai rien voulu faire Alors que Paul employait au v.13 *boulomai*, signe d'une volonté concertée, il emploie ici *thelô*, manifestation d'un simple désir.
15a pour un temps Mot à mot : « pour une heure ».
16b et dans la chair et dans le Seigneur Paul oppose comme à son habitude « la chair », le monde apparent et souvent pécheur, dans lequel l'homme se meut, et le monde spirituel. Aux liens sociaux entre l'esclave et le maître se sont superposés des liens spirituels, une fraternité dans le Seigneur.
19b encore redevable Paul emploie *prosopheilô* qui désigne la somme due après un remboursement partiel, alors qu'il employait *ophéilô* à propos d'Onésime (v.18), manifestant par là sa volonté de tout payer. Paul a manifestement converti Philémon, qui lui doit sa nouvelle vie.

Grammaire

15a il a été séparé ***Passif divin*** qui marque la volonté de Dieu dans cet isolement « providentiel ».
19a Je l'écris Le texte porte l'aoriste épistolaire que l'on traduit par le présent.

Procédés littéraires

15b afin que tu le récupères pour l'éternité ***Chiasme*** Le texte dit littéralement *il fut séparé pour une heure afin qu'éternel, tu le récupères*, ce qui permet de suggérer le contraste entre le caractère transitoire et fragile de sa vie ancienne et la profondeur de sa condition nouvelle de frère dans la foi.
19b Je ne veux pas te rappeler ***Prétérition*** (acte de mentionner sans mentionnern cf. v.8) Procédé qu'affectionnaient les orateurs. Les deux versets permettent d'évoquer le topos de l'écrit commercial : la lettre se transforme en reconnaissance de dette et en écrit qui oblige. La formule manuelle ressemble à une signature tout en renforçant la présence de l'énonciateur.

CONTEXTE

Milieux de vie

16ab frère… dans la chair Selon les coutumes de l'époque, il n'est pas impossible qu'Onésime soit le demi-frère de Philémon, né d'une esclave au même père. → *Serviteurs et esclaves chez Paul*
18 quelque tort ***Esclave en fuite*** On a retrouvé de nombreux écriteaux d'avis de recherche, offrant de l'argent pour l'arrestation d'esclaves évadés. La situation d'Onésime était donc plutôt courante. Le refuge auprès d'une autorité sacrée était fréquent, surtout dans la ville d'Éphèse, située dans les environs de Colosses. Achille

12 Byz V Je te le renvoie mais toi reçois-le comme mon propre cœur	S Je te le renvoie et reçois-le comme engendré par moi

13 Je tenais à le retenir auprès de moi
Pour qu'il me serve à ta place dans les chaînes de l'Évangile
14 Mais sans ton avis, je n'ai rien voulu faire
Pour que ton bienfait ne soit pas comme imposé mais volontaire.
15 C'est peut-être la raison pour laquelle il a été séparé pour un temps
Afin que tu le récupères pour l'éternité
16 Non plus comme esclave mais bien mieux qu'un esclave comme un frère bien aimé
Il L'est grandement pour moi, combien plus le sera-t-il pour toi et dans la chair et dans le Seigneur !
17 Si donc tu m'estimes en communion avec toi
Accueille-le comme moi-même.
18 S'il t'a fait quelque tort ou te doit quelque chose,
Mets cela à mon compte.
19 Moi Paul je l'écris de ma propre main : c'est moi qui rembourserai.
Je ne veux pas te rappeler que tu m'es encore redevable de ta propre personne.

Tatius écrit ainsi : « Le temple était depuis toujours interdit aux femmes libres et ouvert seulement aux hommes et aux vierges. Si une autre femme y entrait, la mort était la punition de son crime, sauf s'il s'agissait d'une esclave ayant légitimement à se plaindre de son maître ; dans un tel cas, il lui était permis de se rendre en suppliante auprès de la déesse ; les magistrats tranchaient le différend entre elle et son maître. S'ils jugeaient que le maître n'avait aucun tort à son égard, il reprenait possession de l'esclave, après serment de ne lui tenir aucune rigueur pour sa fuite. Mais si la sentence était rendue en faveur de la servante, elle restait là comme esclave de la divinité. »

RÉCEPTION

Intertextualité biblique

13s Je tenais à le retenir : Dt 23, 16 « Tu ne livreras pas un esclave à son maître qui se sera enfui de chez son maître auprès de toi. Il demeurera avec toi, parmi les tiens, au lieu qu'il aura choisi dans

¶ 12 L'attitude à adopter face à un esclave en fuite Dt 23,16 • **Recommandations de Paul sur les esclaves** • Col 3,22–4,1 ; Ep 6,5-9 ; Rm 6,15s

¶ 18-19 Dette matérielle et spirituelle Rom 15,27 ; 1Co 9,11 ; Ga 6,6 ; 2Co 9,11-14 ; Ph 4,14-18

¶ 19 Le salut de la main Col 4,18s

l'une de tes villes où il se trouvera bien ; tu ne le molesteras pas. » En fait, cette Loi ne s'appliquait qu'à la Terre Sainte.

Tradition juive

12ss ***Le problème de l'esclavage dans le Talmud*** Les avis des rabbins sont partagés. *b.Git.* 45a : « Un certain esclave s'enfuit depuis l'étranger jusqu'en Eretz Israël et était poursuivi par son maître. Ce dernier vint devant R. Ammi, qui lui dit : "Qu'il te rembourse sa valeur, et tu feras un acte d'émancipation en sa faveur en accord avec la vision de R. Ahi fils de R. Josiah. Car on a enseigné : *Ils n'habiteront pas ton pays, de peur qu'ils ne te fassent pécher contre moi, car tu servirais leurs dieux et ce serait pour toi un piège [Ex 23,33].* Dirai-je que les textes parlent d'un païen qui a entrepris de ne pas pratiquer l'idolâtrie ? Il est écrit : *[Dt 23,16].* R. Josiah a trouvé cette explication difficile à accepter, car, au lieu de "de chez son *maître*", cela devrait être "de chez son père". Aussi, R. Josiah expliqua le verset en parlant d'un homme qui vend son esclave à l'étranger. R. Ahi fils de R. Josiah trouva cela difficile à son tour, car au lieu de "qui s'est enfui auprès de *toi*" cela devrait être "qui s'est enfui *depuis chez toi*". R. Ahi fils de R. Josiah expliqua donc le verset en parlant d'un esclave qui s'enfuit depuis l'étranger jusqu'en Eretz Israël. Un autre enseigne : *Tu ne livreras pas un esclave à son maître.* Un Rabbi dit que le verset parle d'un homme qui achète un esclave dans l'intention de l'émanciper. Comment devons-nous le comprendre ? R. Nahman b. Isaac dit : il fait un contrat en ces termes : "quand je t'achète, tu seras regardé comme étant ton propre maître à partir de maintenant" ».

Un esclave de R. Hisda s'enfuit chez les Cuthéens (Samaritains). Il envoya une lettre pour qu'ils le lui retournent. Ils lui citèrent en retour le verset *Tu ne livreras pas un esclave à son maître.* Il leur cita en retour *Ainsi feras-tu pour son âne, ainsi feras-tu pour son manteau, ainsi feras-tu pour tout objet perdu par ton frère et que tu trouveras ; tu n'as pas le droit de te dérober [Dt 22,3].*

Cette difficulté semble exister depuis longtemps. *Tg. Onq.* sur Dt traduit : « Tu ne livreras pas un esclave des nations à son maître ».

Théologie

12a Je te le renvoie ***Morale : esclavage. Pourquoi Paul ne recommande-t-il pas l'affranchissement d'Onésime ?*** → *Serviteurs et esclaves chez Paul* On a souvent voulu faire de cette lettre une prise de position de Paul en faveur de l'esclavage et le manifeste d'un certain conservatisme social. Ce conservatisme apparent doit se comprendre en référence aux épîtres aux Galates et aux Corinthiens que Paul écrit au même moment : dans l'Évangile, il n'y a ni esclave, ni homme libre, ni homme, ni femme, ni Grec, ni juif (Ga 3,26-28) ; chacun doit rester là où l'Évangile l'a trouvé (1Co 7,20-24). Cette phrase retentit comme une affirmation théologique sur la grâce et peut-être sur la proximité du Salut. 1° en regard de l'importance de la grâce, toutes les déterminations qui traversent le monde social n'ont plus aucune importance. Elles ne sont que des éléments contingents qui ne doivent pas troubler l'esprit du chrétien. On comprend alors l'insistance de Paul sur le couple esclave/frère et non sur le couple esclave/homme libre : l'essentiel pour Philémon est de saisir que son esclave n'est plus un étranger qui le sert, mais un chrétien comme lui. 2° si l'on admet que Paul croyait encore à l'imminence du retour du Christ qu'il défendait en 1Th, il est compréhensible de sa part de ne pas pousser outre mesure à l'émancipation : pourquoi se préoccuper de ces questions matérielles, alors que l'on ne restera que peu de temps dans cette chair ?

Philémon 20-25

Dernières recommandations et salutations

20 Oui frère, puissé-je te mettre à profit dans le Seigneur
Soulage mon cœur dans le Seigneur
Nes S *Christ*
21 Certain que tu m'entendras je t'écris
En sachant que tu iras même au-delà de ce que je demande.
22 En même temps prépare-toi à me [rendre] l'hospitalité
J'espère en effet, grâce à vos prières, vous être redonné.
23 Épaphras mon compagnon de captivité te salue en Jésus Christ.
24 Marc, Aristarque, Démas, Luc,
mes collaborateurs.
25 La grâce du Seigneur Jésus Christ soit avec votre esprit *Amen*.

Texte

Texte

25 Amen À l'imitation de Ph 4,23. *Amen* Byz, S, V; absent de Nes

Vocabulaire

21 acceptation *Hupakoê* docilité venant de l'écoute peut également être traduit par *obéissance* et par *acceptation*.

Procédés littéraires

20 mettre à profit *Étymologisme* *Onaimên* permet de filer la métaphore par un retour sur le sens étymologique d'Onèsime-Profitable: les rôles sont dès lors renversés et c'est le maître qui est ici sommé de devenir à son tour *profitable* pour Paul, dans la mesure où Philémon «est encore redevable» à l'apôtre des gentils (**voc*19 *prosopheileis*).

22 hospitalité. redonné *Isotopie de la dette contractuelle* Elle atteint ici son climax: les relations d'hospitalité (*xenia*) engagent les hôtes-partenaires dans un système d'obligations mutuelles, de dons et de contre-dons, où les personnes mêmes sont en jeu (**voc19*: *seauton moi prosopheileis* et ici redonné: *charisthêsomai*). L'hospitalité (v.22) dont parle saint Paul donne finalement son sens ultime au thème de la *koinônia*, évoquée par deux fois dans cette lettre (vv. 6 et 17), et qui laisse entrevoir ce que l'on appellera plus tard la «communion des saints».

23 compagnon de captivité *Inclusion antithétique* Au *compagnon d'armes* (v.1) qu'est Archippe, mentionné aux côtés de Philémon, en début de lettre, répond ici Épaphras, le *compagnon de captivité* de Paul, ce qui souligne la disparité des situations entre celui qui écrit la lettre et ceux qui la reçoivent.

24 collaborateurs *Inclusion finale* Elle opère la synthèse de tous les thèmes abordés dans la lettre. Tout comme les fidèles collaborateurs (*sunergoi*) de Paul, Philémon est convié à tenir la promesse du titre reçu en début de lettre (collaborateur, *sunergô*$_i$ v.1). Ce n'est qu'à cette condition que Paul sera vraiment son *koinônos* (v.17), et que la *koinônia* de sa foi pourra devenir *energês* («efficace», v.6) entre *adelphoi* (cf. vv.1.2.7.16.20) liés par l'*agapê* (vv.1.5.7.9.16).

Genres littéraires

La conclusion La lettre se conclut avec une sorte de péroraison rhétorique (v.20-22), une conclusion qui reprend les principaux arguments. Cette conclusion se fait en deux parties: 1° une formule qui feint de nier le projet épistolaire puisqu'elle affirme la conviction de

¶ **23 Épaphras-Épaphrodite** Col 4,10

¶ **24 Luc, Marc et Démas** Col 4,14 ; 2Tm 4,10+

Paul que Philémon se rendra à ses arguments. Pourquoi écrire dans ce cas ? Bien entendu, c'est une sorte de prédiction qui se veut auto-réalisatrice pour manifester encore un peu plus les obligations de Philémon envers Paul. 2° une nouvelle occurrence des *projets de voyage* de Paul qui renforce le poids de la présence de l'apôtre : d'ici peu, c'est en chair et en os qu'il pourra formuler sa demande. On retrouve ensuite la conclusion commune à toutes les lettres de la main de l'apôtre : l'envoi de salutations de la part des personnes qui entourent l'apôtre et une brève formule de conclusion, en fait une bénédiction. L'Amen final induit un usage liturgique.

CONTEXTES

Milieux de vie

22 hospitalité Ce terme (*xenia*) désigne dans l'Antiquité le droit réciproque d'hospitalité qui lie deux personnes ou deux cités dans le cadre d'une alliance. L'hospitalité implique l'échange de dons entre les hôtes.

RÉCEPTION

Tradition chrétienne

22 me [rendre] l'hospitalité *Honorer un homme de Dieu c'est honorer Dieu* JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. Phlm.*, 3e homélie : « Mais aussi en même temps prépare-moi un logement car j'espère que je vous serai donné par vos prières. Ces paroles montrent une grande confiance, mais c'était bien plus encore dans l'intérêt d'Onésime qu'il parlait ainsi ; il voulait que ses maîtres ne fussent pas négligents et que sachant qu'à son retour il connaîtrait parfaitement l'état des choses, ils perdissent tout souvenir du tort qu'il leur avait fait, et se montrassent plus bienveillants. C'était une grande grâce, un grand honneur, que d'avoir Paul chez toi, et Paul à un tel âge, et Paul après sa sortie de prison ! »
AUGUSTIN, *Doct. chr.* 33 : « Mais si tu jouis de l'homme en Dieu, c'est moins l'homme alors, c'est plutôt Dieu qui devient l'objet de ta jouissance. Car tu jouis de Celui qui fait ton bonheur, et ta joie sera d'être parvenu à Celui qui seul soutenait ton espérance. C'est pourquoi saint Paul écrivait à Philémon : "Oui, mon frère, que je jouisse de toi dans le Seigneur." S'il eût dit seulement : "que je jouisse de toi," sans ajouter : "dans le Seigneur," c'était établir en lui l'espoir de son bonheur. »

Épître de saint Jacques



Constitution du texte

Canonicité

Au cours des premiers siècles de notre ère, les citations de l'épître de Jacques sont plutôt rares. Si *Le Pasteur d'Hermas*, vers le milieu du 2e s., semble faire allusion à cette lettre, c'est dans les écrits d'Origène (mort en 254) qu'elle apparaît pour la première fois expressément citée comme un livre de l'Écriture. L'exégète alexandrin reconnaît en outre son origine apostolique. La canonicité de l'épître fut d'abord admise par l'Église d'Alexandrie : en témoignent Didyme l'Aveugle (4e s.), auteur du premier commentaire connu de la lettre de Jacques ; Athanase qui l'inclut dans sa fameuse liste canonique de 367 (cf. *Ep. fest.*, 39) ; et Cyrille d'Alexandrie (mort en 444) qui la cite abondamment.

Au début du 4e s., Eusèbe signale encore ce texte parmi les ouvrages dont la canonicité était parfois mise en doute (*antilegomena* : cf. *Hist. Eccl.* 3,25,3), sans doute en raison de l'attestation relativement tardive de ce livre (*Hist. Eccl.* 2,23,25). Il reconnaît cependant que la lettre était « publiquement lue dans la plupart des églises » et qu'elle était « connue et approuvée du grand nombre », y compris de lui-même. Convaincu de sa canonicité, Jérôme (347-420) rapporte pourtant que certains l'attribuaient à un inconnu, porteur du pseudonyme de Jacques le Juste (*Viris ill., 2).* La lettre ne figure pas encore dans la liste des livres canoniques dressée par le Concile de Nicée (325).

En Occident, les témoignages sur le statut canonique de l'épître sont plus tardifs : la lettre est absente du Canon de Muratori. Les textes citant l'épître comme un livre de l'Écriture apparaissent à la fin du 4e siècle. Reconnue par Rufin, Hilaire de Poitiers (milieu du 4e s.), Jérôme et Augustin, sa canonicité sera fermement établie aux Conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397).

Nous manquons de témoignages sur la réception de la lettre de Jacques dans le christianisme syriaque antérieur à la *Peshitta*. Éduqué à Antioche, Théodore de Mopsueste (350-428) semble l'avoir rejetée. L'épître apparaît en tout cas dans la version de la *Peshitta* (début du 5e s.).

Importance traditionnelle

Parmi les anciens commentateurs de la lettre de Jacques, on retiendra notamment :

- pour le grec : Didyme l'Aveugle (Alexandrie, 4e s.), (Pseudo-)Œcuménius (après le 6e s.) et Théophylacte d'Ochride (Bulgarie actuelle, 11e s.)
- pour le latin : Hilaire d'Arles (5e s.) et Bède le vénérable (Angleterre, début du 8e s.)
- pour le syriaque, enfin : Isho'dad de Merv (9e s.) et Denys Bar Salibi (12e s.).

L'épître fut fréquemment citée par les moines : les Pères du désert en Égypte, Jean Chrysostome (4e s.) et Jean Cassien (fin 4e – début 5e s.).

En 1516, Érasme mit en doute l'authenticité apostolique de cette lettre. Quant à Luther, il la qualifia, dans son édition du NT (1522), d'« épître de paille » d'autorité apostolique douteuse : il la jugeait contraire à l'enseignement de Paul sur la justification par la foi. Le réformateur allemand la relégua donc à la fin de son NT. Les autres réformateurs (Tyndale, Melanchthon, Calvin et Zwingli) n'ont pourtant jamais remis en cause son statut canonique. Dans l'Église Catholique, le Concile de Trente a de nouveau rappelé la canonicité de cette épître.

Interprétation

Genre littéraire

L'épître de Jacques représente sans doute une mise par écrit de discours émanant de Jacques le Juste. L'adresse initiale au destinataire (1,1) correspond au genre épistolaire, bien que le texte soit dépourvu de salutations finales. Destinée « aux douze tribus qui vivent dans la dispersion », cette œuvre constitue une lettre circulaire adressée à un large éventail d'auditeurs.

Plan d'ensemble du livre

Au-delà de l'introduction épistolaire, il paraît difficile de dégager un plan de l'œuvre. Certains thèmes apparaissent régulièrement : les exhortations à supporter la souffrance et l'épreuve dans la patience et l'humilité, le souci des droits et de la dignité des pauvres (avec en parallèle une mise en garde contre l'arrogance des riches), l'exhortation à la droiture et à la vérité de la parole prononcée, la valeur de la fidélité dans la prière, l'opposition entre le monde « terrestre » et l'univers « céleste », et finalement, une attention particulière portée à la perfection et à l'intégrité, tant pour ce qui concerne l'individu que la communauté. Ce souci de l'intégrité transparaît dans le choix des mots : on rencontre l'adjectif *teleios* (« parfait », « entier ») en Jc 1,4.17.25 ; 3,2 (et des noms ou des verbes de la même famille en 1,15 ; 2,8.22 ; 5,11) ; le terme *holos* (« entier ») apparaît en 2,10 ; 3,2.6 et le composé *holoklêros* en 1,4. L'auteur met ses lecteurs en garde contre les conséquences néfastes de la division intérieure : il importe d'éviter tant l'hypocrisie (1,8 ; 4,8) que les doutes sur l'efficacité de la prière (1,6) ; une même langue ne peut à la fois bénir le Seigneur et maudire les hommes (3,9-12) ; il est nécessaire que les actes d'un homme s'accordent avec sa foi (2,14-26). La source ultime de toute intégrité vient de Dieu, qui est unique (2,19 ; 4,12).

Les divisions dans la communauté proviennent des divisions intérieures (4,1). Par conséquent, les membres de l'Église doivent éviter de juger les autres ou d'établir des discriminations (2,1-4 ; 4,11). L'intégrité et la perfection corporelles (santé à la fois physique et spirituelle) devraient refléter l'intégrité et la perfection du corps ecclésial.

Authenticité, date et destinataires

Les écrivains anciens s'accordent à reconnaître en l'auteur de cette épître le personnage de Jacques le Juste, parent de Jésus, qui dirigea l'Église de Jérusalem entre les années 40 et 62. La grande majorité des spécialistes modernes reconnait également que le « Jacques » de l'adresse désigne finalement Jacques le Juste : aucun autre « Jacques » du christianisme primitif ne jouissait d'une autorité suffisante pour être en mesure de décliner son seul prénom pour toute identité. Dès la période ancienne, toutefois, cette identification a fait l'objet de discussions, comme le notait Jérôme, et nous avons pu voir qu'Érasme aussi bien que Luther ont soulevé quelques objections.

Voici les principales opinions émises de nos jours sur l'auteur et la date de cette lettre :

Pour certains, le nom de « Jacques » serait un pseudonyme et la lettre daterait de la fin du 1er ou du début du 2e s. de notre ère. Les principaux arguments en faveur de cette hypothèse sont la qualité de la langue et du style ainsi que le milieu culturel dont pourrait témoigner ce texte, plus hellénistique que juif, circonstances peu favorables à l'attribution de la lettre à un galiléen, parent de Jésus. On invoque également l'attestation tardive de l'épître et le passage de 2,14-26, interprété comme une réaction contre la doctrine paulinienne : ces deux caractéristiques impliqueraient pour la lettre une date de rédaction bien postérieure à l'époque de Jacques le Juste.

Pour d'autres, au contraire, Jacques le Juste serait bien l'auteur de la lettre. Face aux arguments précédents, les défenseurs de cette théorie tiennent l'opposition entre monde hellénistique et milieu sémitique pour une dichotomie inadaptée à la situation de la Palestine du premier siècle : Jacques ou un secrétaire de ce dernier peut fort bien avoir possédé la culture dont témoigne le style de la lettre. Le texte de l'épître offre d'ailleurs d'indéniables sémitismes. Enfin, même si l'on parvenait à établir, chez l'auteur de la lettre, une connaissance de la doctrine paulinienne, cette conclusion n'imposerait à notre texte qu'une

date légèrement postérieure à celle de la rédaction et de la diffusion de l'épître aux Galates.

D'autres encore considèrent qu'un secrétaire a pu rédiger ou éditer, peu après sa mort, des textes provenant de Jacques le Juste.

D'autres enfin ont pu tenir l'épître de Jacques pour une œuvre juive à l'origine, reprise et enrichie par la suite d'interpolations chrétiennes.

Quelle que soit l'hypothèse retenue, la date tardive des premières attestations de l'épître reste une énigme : si l'on tient la lettre pour une œuvre émanant de l'autorité de Jacques le Juste, son attestation tardive demeure inexpliquée ; si, au contraire, on considère le texte comme un pseudépigraphe récent, les motifs de sa reconnaissance ultérieure par l'ensemble de l'Église nous échappent.

Les hypothèses sur le lieu de rédaction de la lettre couvrent un éventail de régions assez variées : Égypte, Rome, Syrie-Palestine. L'épître est destinée aux chrétiens d'origine juive vivant dans la diaspora, sans exclure pour autant les fidèles issus du paganisme. Elle s'adresse aux « Douze tribus qui vivent dans la dispersion » et implique une profonde connaissance des Écritures et de certaines traditions éthiques du monde hellénistique.

Présentation de la péricope Jc 5,13-18

La péricope retenue apparaît dans l'exhortation finale de l'épître. Elle se rattache librement à l'exhortation précédente (5,12 : « il ne faut pas jurer », thème de la droiture de la parole) et au passage suivant, qui traite de l'aide accordée au pécheur égaré en vue de le sauver (5,19-20). Ce texte donne également de précieux aperçus sur la liturgie et la foi de l'Église primitive.

Jc 5,13-18

Propositions de lecture

Thèmes Cette péricope a pour thème central la prière **pro13-18*. Elle illustre l'enseignement de l'épître sur la prière : il nous convient de prier pleins de foi, sans éprouver de doute (1,5-8) et sans demander à Dieu ce qui pourrait causer notre perte (4,2s).
Doctrine Le texte présente un point de vue global sur la maladie et la guérison : ces deux éléments se trouvent ici étroitement associés, sur le plan physique (santé du corps) et spirituel (pardon des péchés) à la fois. Le passage établit un lien étroit entre deux autres dimensions : l'onction du malade, comprise comme source de guérison (spirituelle et physique) en cette vie, se trouve directement liée à la réalisation du signe et de la prière qui l'accompagne. L'onction apparaît ainsi comme une préparation à la guérison finale dans la vie éternelle et lors de la résurrection. Cet accent reflète donc le thème de l'intégrité que développe le reste de l'épître. → *intro* p. 183.
La tradition catholique a explicité la profonde richesse du sens de ce passage, en vertu du développement de la doctrine sur le sacrement de l'onction des malades. Au cours de l'histoire, la tradition a donc souligné les différents aspects de la notion d'intégrité dont traite l'épître de Jacques : guérison spirituelle (Origène, Chrysostome, Concile de Trente), guérison physique (Césaire, Vatican II qui rappelle la dimension intégrale de la guérison) et perspective eschatologique (insistance de la Tradition sur la préparation à la vie éternelle qu'offrent les derniers sacrements). **chr *lit*

Texte

Texte

14 B omet « l' » avant « oignant » ; A omet « du » ; B omet « du Seigneur ».

Vocabulaire

13 est-il serein Le verbe *euthumeô* (V *aequo animo est*, litt. : *avoir l'esprit égal*, d'où *être serein* ou *confiant*) renvoie, en grec koinè, à la notion de courage, d'assurance et de calme intérieur.
14a malade Le verbe *astheneô* (*être malade*) se réfère habituellement à une maladie ou une faiblesse physiques (ainsi Mt 25,36) à la différence de *kakopatheô* (*souffrir*, V *tristatur : être sombre, lugubre*), utilisé au v.13, qui dénote plus largement une souffrance physique, mentale ou affective. **chr *lit*
14b Aînés Ce terme (*presbuteroi*) désigne des ministres de l'Église qu'on retrouve ailleurs dans le NT (ainsi Ac 14,23 ; 15,2 ; Tt 1,5 ; voir exactement la même formule « Aînés de l'Église » en Ac 20,17). Les *presbuteroi* sont institués par l'imposition des mains (1Tm 5,22) que réalisent les Apôtres (Ac 14,23) ou leurs successeurs directs (Tt 1,5). Ce signe leur confère une grâce permanente d'une nature particulière (*to charisma tou Theou ho estin en soi* : 2Tm 1,6 ; cf. 1Tm 4,14). Au cours des deux premiers siècles du christianisme, le mot *presbuteros* a fonctionné comme l'hyperonyme (c'est-à-dire, le nom générique) du mot *episkopos*. Le terme *presbuteros*, qui connote la dignité, servait en effet à désigner tant les ministres qui dirigeaient les églises locales que les Apôtres (cf. 2Jn 1 ; 3Jn 1 ; Eusèbe *Hist. Eccl.* 3,39,2-5) ou leurs successeurs (Eusèbe *Hist. Eccl.* 5,20,4-7 ; 5,24,16s). **theo14b →Vocabulaire des ministères*
14c oindre Le verbe *aleiphô* (*faire une onction d'huile*) est souvent utilisé pour évoquer la guérison physique (Mc 6,13) ou la bonne santé (Mt 6,17), à la différence de *chriô*, terme grec habituel pour les onctions cultuelles des rois ou des prophètes de l'AT. **anc *bib *ptes *chr*

13 Quelqu'un souffre-t-il parmi vous ?
V *est-t-il affligé ?* Qu'il prie
Est-il serein ?
S *joyeux ?* Qu'il chante un cantique
14 Quelqu'un est-il malade parmi vous ?
Qu'il appelle
V *fasse venir* les Aînés de l'Église
pour qu'ils prient sur lui
l'oignant d'huile au nom du
S *de notre* Seigneur

Grammaire

13s ***Trois questions initiales*** Elles équivalent à des affirmations (« Celui parmi vous qui souffre ») ou (selon S) à des clauses conditionnelles (« Si quelqu'un parmi vous souffre »).
14b sur lui (*ep auton*). Cette expression renvoie aux prières pour le malade réalisées lors de l'onction. Elle pourrait indiquer une imposition des mains sur le patient. **chr*

Procédés littéraires

13-18 prier, prière, impétration *Isotopie de la prière* Si tous les versets de ce passage parlent de la prière, les mots employés ne sont pas pour autant de simples synonymes. Le nom *euchê* (*prière,* v.15) et le verbe correspondant *euchomai* (*prier*, v.16) constituent des termes génériques. La prière de demande est désignée par *proseuchomai* (vv.13s.17s) ou *proseuchê* (v.17). Plus concret, le nom *deêsis* (v.16) représente une supplication ou une demande particulière. Quant à *psallô* (*chanter un cantique*, v.13), il s'applique à la prière hymnique, notamment dans le cadre de la liturgie.
13 souffre / est… serein *Antithèse* Les deux premières questions établissent une antithèse entre la souffrance et la sérénité intérieures. V, qui rend *kakopathei* par le verbe *tristatur* (évoquant l'affliction ou le découragement) ne fait que préciser cette antithèse. Loin de porter sur un contraste entre la tristesse et la gaîté, comme on le croit souvent, la phrase évoque plutôt l'opposition entre le chagrin et l'apaisement intérieurs, états d'âme induisant chacun une manifestation différente de la prière.
13s *Interrogation rhétorique* La lettre a souvent recours aux interrogations. Ici, la succession rapide de trois questions et réponses (mais **gra*) évoque la fraîcheur d'un échange oral (même construction en 3,13).
14c au nom du Seigneur *Syllepse* L'expression peut désigner soit une invocation particulière du nom du Seigneur (ainsi Ac 10,48), soit comme ici, pour peu qu'on lui reconnaisse une valeur instrumentale, le pouvoir par lequel l'onction est effectuée (cf. Mt 7,22 ; Ac 4,10). **chr*

Contexte

Milieux de vie

14c huile Dans le monde gréco-romain, l'huile d'olive évoquait la force, la propreté corporelle et la santé. Au gymnase, elle permettait aux athlètes d'assouplir leurs muscles avant l'entraînement (Pline, *Nat.* 15,19). On avait coutume de l'appliquer sur le corps après le

¶ **13c Cantique :** Ep 5,19 ; Col 3,16

¶ **14d Oindre d'huile :** Mt 6,13

bain (Hippocrate, *Acut.* 65). L'huile d'olive constituait un article d'exportation essentiel dans l'Empire Romain : elle jouait un rôle clé dans la cuisine ou l'éclairage. Ses vertus médicinales étaient expressément reconnues (Celse, *Med.* 2,14,4 ; Sénèque, *Ep.* 53,5 ; Pline, *Nat.* 15,19 ; 23,79). L'huile était également utilisée dans le culte (Pausanias, *Descr.* 8,42,11 ; 10,24,6), surtout dans les rites d'ensevelissement et dans les cérémonies en l'honneur des morts (Plutarque, *Arist.* 21 ; Virgile, *Aen.* 6, 212-234). **ptes *chr *lit*

Textes anciens

14c huile D'après Pline (*Nat.* 15,7s) : « La nature… ne veut pas que nous soyons économes dans l'usage de l'huile : elle en a fait chose universelle, même chez les gens du commun ».

14c-15 oindre - sauver Deux passages de l'*Iliade* font écho au thème du salut eschatologique dans l'épître de Jacques : « Du milieu des traits, il [Apollon] enlève aussitôt le divin Sarpédon : il l'emporte au loin, il le lave à l'eau courante d'un fleuve. Il l'oint ensuite d'ambroisie et le revêt de vêtements divins. Il le remet enfin aux porteurs rapides qui doivent l'emporter, Sommeil et Trépas, dieux jumeaux ; et ceux-ci ont tôt fait de le déposer au gras pays de la vaste Lycie. » (*Il.* 16,678-683). « Ainsi dit-il [Achille], menaçant. Autour [du cadavre] d'Hector cependant les chiens ne s'affairent pas. La fille de Zeus, Aphrodite, nuit et jour, de lui les écarte. Elle l'oint d'une huile divine, fleurant la rose, de peur qu'Achille lui arrache toute la peau en le traînant » (*Il.* 23,184-187).

Intertextualité biblique

14b ils prieront *Prières pour une guérison* 1R 17,20-22 ; 2R 20,2-6 ; Si 38,9.14. Le psalmiste prie souvent pour demander la guérison : Ps 6,2 ; 30,2 ; 41,4.

14c huile L'utilisation d'huile d'olive dans des gestes rituels est bien attestée dans l'Écriture. C'est un symbole de richesse (Ez 16,13), de santé (Ps 104,15 : « de l'huile pour faire resplendir leur visage ») et de bonheur (Is 61,3 : l'« huile de joie » ; cf. Ps 133,1s). On s'en servait tous les jours pour cuisiner (1R 17,12), pour l'éclairage des maisons (Mt 25,1) et du Temple (Ex 27,20), et c'était un produit agricole essentiel (Dt 11,14). L'onction d'huile était associée à la propreté (Rt 3,3) et à la bénédiction divine (Ps 23,5 : « Tu me prépares une table face à mes ennemis, tu oins ma tête d'huile, ma coupe déborde ») **anc *ptes *chr *lit*

On pratiquait également les onctions dans les contextes rituels de l'AT : onction d'un roi (ainsi 1S 10,1), d'un prêtre (Ex 28,41) ou d'un prophète (1R 19,16) ; consécration d'objets sacrés (Gn 28,18 ; Lv 8,11). Dans ces contextes cultuels de l'AT, on trouve régulièrement le verbe *chriô* (ou bien *epicheô,* « verser »), mais pas le terme *aleiphô*, qui figure en revanche dans l'épître de Jacques. **voc*

14c l'oignant d'huile *Lien éléments naturels / guérison surnaturelle*. D'autres passages de l'AT associent, à l'usage de remèdes naturels, la prière pour obtenir une guérison surnaturelle. Le Seigneur promet de guérir Ézéchias en réponse à sa prière (Is 38,5), mais Isaïe prescrit cependant « qu'on prenne un pain de figues, qu'on l'applique sur l'ulcère pour qu'il vive » (Is 38,21). On retrouve la même association thématique dans la littérature sapientiale : « Mon fils, quand tu es malade, ne perds pas de temps mais prie le Seigneur : il te guérira… puis fais place au médecin de peur qu'il ne s'en aille, tu en as aussi besoin » (Si 38,9-12).

Pour ses propres guérisons, il arrive que Jésus ait recours à des éléments naturels : salive (Mc 7,33 ; 8,23 ; Jn 9,6), contact physique (Mc 1,41 ; 3,10 ; 5,28-31.41 ; 6,56 ; Lc 6,19) ; ses disciples employaient l'huile d'olive pour leurs guérisons (Mc 6,13) et avaient également recours au contact physique (Ac 3,7 ; 5,15 ; 19,11s).

Littérature péritestamentaire et tradition juive

14c L'oignant d'huile Dans le monde juif ancien, l'huile d'olive était couramment utilisée à des fins médicales : Is 1,6, pour les blessures ; Philon *Somn.* 2,58 : l'huile donne force et fermeté aux muscles ; Josèphe *A.J.* 17,172 (*B.J.* 1,657) : les médecins d'Hérode le baignent dans de l'huile chaude. Les traditions rabbiniques reconnaissent également les propriétés médicinales de l'huile : application de l'huile sur les reins endoloris (*m.Šabb.* 14,4) ; compresses de vin et d'huile (*y.Ber.* 1,2). **anc *bib *chr *lit*

14c L'oignant… sauvera Le lien entre le rituel de l'onction et le salut eschatologique reflète le rapport établi par les Juifs de l'époque du Second Temple entre l'onction d'huile et le salut éternel. Adam, malade en raison de ses péchés, recevra une onction (de l'huile d'un arbre du paradis) en vue de sa guérison lors de la résurrection finale (*Ap. Moïse* 9,3 ; 13,2s ; autres références à un olivier au paradis : *2Hén.* 8,4 – recension courte – ; *Gn. Rab.* 33,6 sur Gn 8,10). L'onction d'Hénoch marque la transition entre son existence terrestre et le moment où il devient « semblable à l'un des êtres glorieux » (*2Hén.* 22,8ss ; cf. 56,2). Voir également : *3Bar.* 15 (grec) où le Ciel offre des vases d'huile en récompense ; *Jos. Asén.* 8,5 ; 16,16 (« onction d'incorruptibilité ») ; *T. Adam* 1,7. **voc *anc *chr *lit *isl*

Réception

Tradition chrétienne

14b sur lui En citant ce verset, Origène écrit qu'« ils poseront leurs mains sur lui » (*Hom. Lev.* 2,4s). **gra*

14b Aînés Polycarpe tient le soin des malades pour l'un des devoirs des « Aînés » (*Phil* 6,1).

14b Aînés *Onction non sacramentelle réalisée par des laïcs* À côté de l'onction proprement sacramentelle faite par un prêtre ordonné, des laïcs faisaient parfois des onctions aux malades avec de l'huile consacrée. Innocent Ier déclare qu' « en cas d'urgence, cette onction est autorisée non seulement aux prêtres mais à tous les chrétiens » (*Ep. Dec.* 8 ; cf. Bède, *Comm. Jc* et Césaire d'Arles, *Serm.* 13,3 : « un malade devrait recevoir le Corps et le Sang du Christ avec humilité et demander l'huile sainte aux Aînés avec dévotion pour s'en oindre le corps » [suit la citation de Jc 5,14s]). Ouen écrit par exemple (*Vit. S. Elig.* 2,16) : « Que l'invalide… demande avec foi sa bénédiction à l'Église et aussi de l'huile, pour qu'il puisse s'en oindre le corps au

nom du Christ et, si l'on en croit l'apôtre, "la prière confiante sauvera l'infirme et le Seigneur le soulagera" ». D'autres cas d'onctions non sacramentelles des malades réalisées par de saints laïcs sont attestés (par exemple Pallade, *Hist. Laus.* 12). **theo14b*

14c L'oignant d'huile Les douze disciples de Jésus « faisaient des onctions d'huile à beaucoup de malades et les guérissaient » (Mc 6,13). Tertullien parle de la guérison d'un empereur romain par un chrétien : « Même Sévère, le père d'Antoine, se soucia favorablement des chrétiens ; car il rechercha le chrétien Proclus, surnommé Torpacion, le gardien d'Euhodias et, pour le remercier de l'avoir autrefois guéri par une onction, il le garda dans son palais jusqu'à sa mort » (*Scap.* 4*).*

Innocent I (*Ep. Dec.* 8) identifie l'huile dont parle ce verset au « saint chrême béni par l'évêque ». **theo14c*

14c au nom du Seigneur L'invocation du nom du Seigneur fait régulièrement partie des guérisons (cf. Ac 3,6 ; 4,10), des exorcismes (Mc 9,38 ; 16,17 ; Lc 10,17) et du baptême (Ac 2,38 ; 8,16 ; 10,48 ; 19,5) chrétiens. Bède (*Comm. Jc.*) rappelle d'ailleurs que « les mots de [Jacques] : "avec de l'huile, au nom du Seigneur" signifient "avec de l'huile consacrée au nom du Seigneur", ou encore, que ceux qui font une onction à un malade doivent en même temps invoquer sur lui le nom du Seigneur ». **gra14b *pro14c*

~ Liturgie ~

13-20 ***Dans le lectionnaire quotidien romain*** Jc 5,13-20 est lu en même temps que Ps 141,1.2.3.8 et Mc 10,13-16 pour le samedi de la septième semaine du Temps Ordinaire. Dans ce contexte, le texte de Jc 5,19s souligne la responsabilité mutuelle des membres de l'Église et le lien entre péché, repentir et salut final. Le Ps 141 (sur la prière) et le passage de Marc (Jésus bénissant les enfants) développent le propos de l'épître de Jacques sur la prière confiante adressée à Dieu.

14b Ils prieront sur lui *Prières et onctions*

De nombreux textes liturgiques contiennent des prières de consécration de l'huile pour le Baptême et pour d'autres rites.

Avant les onctions *Sacr. Serap.* 17 : « Prière pour bénir l'huile de l'Onction des malades, ou le pain, ou l'eau » : « Père de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, toi à qui appartiennent toute autorité et tout pouvoir, Sauveur de tous les peuples, nous te prions et t'implorons afin que le pouvoir de guérison qui vient de ton Fils Unique descende du Ciel sur cette huile. Qu'elle devienne pour ceux qui vont en être oints [/ pour ceux qui vont recevoir ces éléments que tu as créés] le moyen de rejeter toute maladie, une protection qui permette d'écarter tout démon, de renvoyer tout esprit impur, de chasser tout esprit mauvais, d'écarter la fièvre, les frissons et tout affaiblissement ; qu'elle octroie la grâce et le pardon des péchés ; qu'elle soit un remède de vie et de salut ; qu'elle apporte la santé et l'intégrité de l'âme, du corps et de l'esprit et qu'elle [leur] accorde une force parfaite. Toi, notre Souverain Maître, fais en sorte que tout pouvoir satanique, tout démon, tout dessein de l'ennemi, toute meurtrissure, tout coup de fouet, toute souffrance, tout soufflet, tout tremblement et toute ombre du malin soient saisis de terreur devant ton saint Nom que nous venons d'invoquer et devant le Nom de ton Fils unique ; et qu'ils quittent l'intérieur et l'extérieur du corps de ces serviteurs qui sont les tiens, afin que soit glorifié le Nom de Jésus-Christ, Lui qui a été crucifié et qui est ressuscité pour nous, qui a pris sur Lui nos maladies et nos faiblesses et qui reviendra juger les vivants et les morts. Par Lui à Toi la gloire et la puissance dans l'unité du Saint-Esprit, maintenant et toujours et pour les siècles des siècles. Amen. »

Test. Dom. 1,24 : « Ô Christ… vous êtes celui qui guérit les malades et ceux qui souffrent. C'est vous qui octroyez le don de guérir à ceux que vous estimez dignes [de ce don], envoyez le don de votre compassion sur cette huile qui est une figure de votre richesse, afin qu'elle puisse délivrer ceux qui sont infirmes, guérir les malades et sanctifier ceux qui reviennent, tandis qu'ils approchent de votre foi ».

Trad. Apost. 5 : « De même qu'en sanctifiant cette huile, par laquelle vous avez oint les rois, les prêtres et les prophètes, vous donnez la sainteté à ceux qui en usent et la reçoivent, qu'elle procure de même le réconfort à tous ceux qui en goûtent et la santé à tous ceux qui en font usage ».

Con. apos. 8,29,3 : « Seigneur Sabaoth, Dieu des puissances, créateur des eaux et chorège de l'huile … toi qui donnes l'eau pour boire et purifier et l'huile qui réjouit le visage, pour la joie et l'allégresse, toi-même maintenant, par le Christ, sanctifie cette eau et cette huile, au nom de celui ou de celle qui les ont apportées, et accorde-leur la vertu de produire la santé, de chasser les maladies, de mettre en fuite les démons, de protéger la maison, d'éloigner toute embûche, par le Christ notre espérance… ».

Rituel romain de l'onction (révisé) 75 : « Dieu, notre Père, de qui vient tout réconfort, par ton Fils, tu as voulu guérir nos faiblesses et maladies, sois attentif à la prière de tes fidèles : Vois cette huile que ta création nous procure pour rendre vigueur à nos corps. Envoie sur elle ton Esprit qui sanctifie. Qu'elle devienne par ta bénédiction l'Huile sainte que nous recevons de toi. Qu'elle serve ainsi à l'Onction des malades qui va être donnée maintenant à N., notre frère, pour soulager son corps, son âme et son esprit, de toute souffrance et maladie, de tout mal physique, moral et spirituel au nom de Jésus Christ, ton Fils, notre Seigneur. »

On trouve d'autres prières pour la bénédiction de l'huile des malades en *Can. Hipp.* 3 ; *Sacr. Gel.* 1,40 ; Grégoire, *Lib. Sacr.* 269 et dans diverses traditions orthodoxes (*euchelaion*), coptes et orientales. **chr *theo*

Au cours de l'onction Le rituel catholique traditionnel de l'onction est accompagné de la prière suivante : « Que par cette sainte onction et par sa très précieuse miséricorde le Seigneur te pardonne tous les péchés que tu as commis (…) » (cf. Thomas, *Summ. Theol.*, *Suppl.* 29,8 ; Thomas rattache cette prière à Jc 5,15). La phrase du *Rituel romain de l'onction* (révisé) 76 est plus directement tirée de Jc 5,15 : [pendant l'onction sur le front] : « N., par cette onction sainte, que le Seigneur, en sa grande bonté, vous réconforte par la grâce de l'Esprit Saint. » [pendant l'onction sur les mains] : « Ainsi, vous ayant libéré de tous péchés, qu'il vous sauve et vous relève. »

Après l'onction *Rituel romain de l'onction* (révisé) 77a : « Seigneur Jésus, toi qui nous as rachetés, tu viens de visiter N. notre frère malade et nous te prions encore : Par la grâce du Saint-Esprit, guéris-le de tout mal, pardonne ses péchés, écarte de lui tout ce qui le fait souffrir, redonne-lui la santé, afin qu'il puisse reprendre au milieu de nous les tâches qui l'attendent. Toi qui vis pour les siècles des siècles. » **chr*

En cas de maladie très grave ou terminale: «extrême onction» *Rituel romain de l'onction* (révisé) 77b: «Seigneur Jésus Christ, toi qui as voulu connaître notre condition d'homme pour relever les malades et sauver les pécheurs, regarde N. qui attend de toi la santé de l'âme et du corps; nous venons de lui faire en ton nom l'Onction sainte: que ta puissance lui redonne vigueur, que ton soutien le réconforte, qu'il soit victorieux de son mal. Donne-lui de conserver l'amour dans son épreuve comme tu l'as fait toi-même dans ta Passion. Toi qui vis pour les siècles des siècles.»

14c l'oignant d'huile
Nombre d'onctions Au Moyen Âge, on pratiquait sur le malade cinq onctions, une pour chacun des sens (cf. Thomas *Summ. Theol.*, *Suppl.* 32,6; Concile de Florence, DzH 1324). Suivant le *Rituel romain de l'onction* (révisé), le malade reçoit l'onction sur le front et les mains; le rite oriental prévoit des onctions sur d'autres parties du corps.
Onctions d'huile et autres rites chrétiens L'onction d'huile joue un rôle majeur dans plusieurs rites chrétiens. Elle fait partie du rite de préparation au baptême (*Con. apos.* 7,22; Cyrille de Jérusalem *Myst.* 2,3; *Ac. Thom.* 120s; *Rec. Ps.-Clém.* 3,67). L'onction d'huile parfumée (onction chrismale) est entrée dans le rituel post-baptismal (*Con. apos.* 7,22; Cyrille de Jérusalem *Myst.* 3,1; Tertullien *Bapt.* 7; *Év. Phil* 74s; *CEC* 1241); elle est également entrée dans le rituel de la confirmation et de l'ordination (*CEC* 1294). Le rapport étroit entre l'onction pour la guérison des malades et le pouvoir de guérison propre à d'autres rites transparaît dans la définition, propre à Ignace d'Antioche, de la «Fraction du Pain» comme «remède d'immortalité» (Ign. *Éph* 20,2). **chr*

Théologie

14s ***Théologie sacramentaire; Promulgation du sacrement de l'onction des malades*** Érasme (1516) se demandait si la théologie sur les sacrements de la Pénitence et de l'Extrême-onction pouvait se fonder sur ce passage (*Annot. Ep. Jac.* 1038). Quant à Cajétan (1529), il niait que la doctrine sur l'Extrême-onction puisse prendre appui sur Jc 5,14 (*Ep. Pauli et al. Ap.*) **chr*. L'Église catholique, cependant, voit en Jc 5,14s la promulgation par l'apôtre Jacques du sacrement de l'Onction des malades (anciennement appelé «Extrême-onction»). *CEC* 1510: «La Tradition a reconnu dans ce rite un des sept sacrements de l'Église» (cf. 1499–1532). Le Concile de Trente (DzH 1695 et 1716) rappelle en effet que «Cette onction sainte des malades a été instituée par le Christ notre Seigneur comme étant véritablement un sacrement de la Nouvelle Alliance; ce sacrement a été indiqué dans Marc [*voir Mc 6,13*], recommandé et promulgué par Jacques, apôtre et frère du Seigneur. [Suit la citation de Jc 5,14s]».
14.15b Quelqu'un parmi vous est-il malade? Le Seigneur le relèvera ***Théologie sacramentaire: essence du sacrement. Onction des malades ou Extrême-onction?*** Au Moyen Âge, on avait parfois tendance, dans l'Église Catholique, à voir dans ce passage une référence exclusive à ceux qui étaient mourants. Le sacrement évoqué dans le texte de Jc était donc connu sous le nom d'«Extrême-onction» (ainsi Thomas *Summ. Theol.*, *Suppl.* 32,2). Luther (*Bab. Capt.)* et Calvin (*Inst.* 4,19,21), qui rejetaient cette interprétation, jugeaient que l'épître parlait de maladie en général. Le Concile Vatican II est venu rappeler la portée originelle de ce sacrement: il évite le nom d'«Extrême-onction» au profit de celui, plus conforme à la Tradition, d'«Onction des malades». Toutefois, le fidèle qui le reçoit est bien celui «qui commence à être en danger de mort par suite d'affaiblissement physique ou de vieillesse.» «L'Extrême-onction, qu'on peut appeler aussi et mieux l'Onction des malades, n'est pas seulement le sacrement de ceux qui se trouvent à toute extrémité. Aussi, le temps opportun pour le recevoir est déjà certainement arrivé lorsque le fidèle commence à être en danger de mort par suite d'affaiblissement physique ou de vieillesse» (*SC* 73). **lit*
14b Aînés ***Théologie sacramentaire: ministres*** Tout en admettant l'existence de guérisons réalisées par des laïcs **chr*, Thomas (*Summ. Theol.*, *Suppl.* 31,1) les considère comme non sacramentelles et les attribue à la «grâce de guérison» dont parle 1Co 12,9. Luther (*Bab. Capt.*) affirmait que les «Aînés» (*presbuteroi*) de Jacques n'étaient pas forcément des prêtres ou des ministres de l'Église: «on peut penser que l'apôtre souhaitait que ce soit les membres de l'Église les plus âgés et les plus dignes qui visitent les malades». Quant à Calvin, il rejetait la tradition catholique selon laquelle les Aînés sont des prêtres (*Inst.* 4,19,21). Néanmoins, le Concile de Trente (DzH 1697) a établi que «les ministres de ce sacrement sont les presbytres de l'Église. Par ce nom, il faut ici entendre non pas ceux qui sont plus âgés ou plus dignes dans le peuple, mais ou bien les évêques ou bien les prêtres régulièrement ordonnés» (cf. *CEC* 1516).
14b prieront sur lui […] au nom du Seigneur ***Théologie sacramentaire: forme du sacrement*** La prière traditionnelle accompagnant l'Extrême-onction insistait sur la guérison spirituelle: «Que par cette sainte onction et par sa très précieuse miséricorde le Seigneur te pardonne tous les péchés que tu as commis (…)» (cf. Thomas *Summ. Theol.*, *Suppl.* 29,8). Thomas voit dans la prière la «forme» du sacrement et la relie à Jc 5,15. **chr*
14c l'oignant d'huile ***Théologie sacramentaire: lien éléments naturels / guérison surnaturelle*** *CEC* 1504 établit le lien entre l'usage par Jésus de «signes» (la salive, le contact physique) et l'aspect physique des sacrements: «Ainsi, dans les sacrements, le Christ continue à nous "toucher" pour nous guérir».
14c l'oignant d'huile ***Théologie sacramentaire: matière du sacrement*** Calvin affirmait que Jacques faisait référence à de l'huile commune et non consacrée (*Inst.* 4,19,21). Le Concile de Trente déclare en revanche à propos de Jc 5,15: «L'Église a compris que la matière était l'huile bénie par l'évêque; car l'onction représente très adéquatement la grâce de l'Esprit Saint, dont l'âme du malade est ointe invisiblement» (DzH 1695). **chr*

Islam

14c.15 Oignant…sauvera On trouve dans la tradition musulmane la présence de l'olivier au paradis: «Allah est la Lumière des cieux et de la terre. Sa Lumière est à la ressemblance d'une niche où se trouve une lampe; la lampe est dans un [*récipient de*] verre; celui-ci semblerait un astre étincelant; elle est allumée grâce à un arbre béni, [grâce à] un olivier ni oriental ni occidental, dont l'huile [est si limpide qu'elle] éclairerait même si nul feu ne la touchait. Lumière sur Lumière.» (Coran, sourate 24,35). **ptes*

15 Et la prière de la foi sauvera
S *guérira* le patient
et le
S *notre* Seigneur le relèvera.
Et s'il se trouve avoir commis des péchés, cela
lui sera remis
S V *ils lui seront remis*
16 Confessez les
V *vos* chutes les uns aux autres
et priez les uns pour les autres afin que vous
soyez guéris.
Car elle a bien de la force, l'instante
V *la continuelle*
impétration du juste.
17 Élie était un homme qui partageait notre
condition mortelle
en sa prière
S Ø il pria qu'il n'y eût pas de pluie
S V *sur la terre*
et il n'y eut pas de pluie sur la terre,
trois années et six mois durant.
18 Puis il pria de nouveau et le ciel donna la pluie
et la terre fit germer son fruit.

Texte

Texte

16 Confessez Nes (א BAC) retient *oun* («donc»), après «confessez».
16 chutes Ainsi TR: *ta paraptômata.* Nes (א BA) dit «péchés» (*tas hamartias*).
17 en sa prière S n'a pas «en sa prière».

Vocabulaire

15b relèvera Le verbe *egeirô* admet deux sens différents. Il peut signifier, comme dans le sens premier de ce texte, le fait de relever quelqu'un physiquement (ainsi Ac 3,7); il peut également désigner l'action de relever quelqu'un d'entre les morts (cf. Mt 10,8, et, en référence à la résurrection de Jésus, Mt 16,21; Ac 3,15; Rm 6,4). Le texte de cette épître semble établir un lien étroit entre ces deux sens: il est possible que le fait de se relever physiquement soit un signe présageant la résurrection finale, ou peut-être cet acte physique est-il déjà une participation anticipée à cette résurrection. **chr * lit * theo*

Grammaire

17 en sa prière il pria *Sémitisme* Le grec *proseuchê$_i$ proséuxato* imite la construction sémitique avec un infinitif absolu. Ce trait, ainsi que le grand nombre de *kai* qui émaillent notre texte, dénoncent l'arrière-fond sémitique de la lettre.

Procédés littéraires

15a sauvera *Syllepse* Le verbe *sô$_i$zô* admet deux sens différents: il peut référer aussi bien à la guérison physique (ainsi Mc 5,23.28; Jn 11,12) qu'au salut final ou eschatologique. Dans l'épître, les autres occurrences de ce mot évoquent le salut eschatologique (1,21; 2,14; 4,12; 5,20). De ce fait, ce passage semble jouer sur les deux sens: guérison physique et salut éternel sont en effet étroitement liés dans la lettre. **ptes *chr *theo*

Contexte

Intertextualité biblique

15s *Lien entre le péché et la maladie* Ps 38,2-9; 41,5. Dans certains passages de la Bible, la maladie semble constituer la sanction de la désobéissance à la loi divine (Ex 15,26; Dt 7,15; 28,15-22). Dans Jb 4,7-9; 7,20; 9,22-23, le sens de cette relation entre maladie et péché sera envisagé dans une perspective différente. **jui *chr*
15s *Lien entre le pardon des péchés et la guérison*
AT Ps 103,3: «Il pardonne toutes tes offenses, guérit toutes tes maladies». *CEC* 1502: «L'homme de l'Ancien Testament vit la maladie en face de Dieu. C'est devant Dieu qu'il déverse sa plainte sur sa maladie (cf. Ps 38) et c'est de Lui, le Maître de la vie et de la mort, qu'il implore la guérison (cf. Ps 6,3; Is 38). La maladie devient chemin de conversion (cf. Ps 38,5; 39,9.12) et le pardon de Dieu inaugure la guérison (cf. Ps 32,5; 107,20; Mc 2,5-12). Israël fait l'expérience que la maladie est, d'une façon mystérieuse, liée au péché et au mal, et que la fidélité à Dieu, selon sa loi, rend la vie: "Car c'est moi, le Seigneur, qui suis ton médecin" (Ex 15,26). Le prophète entrevoit que la souffrance peut aussi avoir un sens rédempteur pour les péchés des autres (cf. Is 53,11). Enfin, Isaïe annonce que Dieu amènera un temps pour Sion où Il pardonnera toute faute et guérira toute maladie (cf. Is 33,24).»
NT Quand il guérit le paralytique, le discours de Jésus lui-même semble présupposer la connaissance de ce rapport entre maladie et péché (Mt 9,1-8 //). On peut en dire autant des enseignements de Paul (1Co 11,30). Dans deux autres péricopes, Jésus nie toute relation directe de cause à effet entre les deux réalités: ceux qui souffrent en vertu de l'oppression ou d'un accident ne sont pas plus grands pécheurs que les autres (Lc 13,1-5; Jn 9,3). Les guérisons opérées par Jésus sont intégrales. Le rétablissement du paralytique est associé au pardon des péchés en Mt 9,1-8 // (cf. Mc 2,17: «ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin d'un médecin, mais les malades. Je suis venu appeler non les justes mais les pécheurs»). Régulièrement accompagnées d'un appel à la foi (cf. Mc 2,5; 5,34.36; 9,23), ses guérisons apparaissent comme des signes annonciateurs du Royaume de Dieu (cf. Mt 11,5s). *CEC* 1505: «Ému par tant de souffrances, le Christ non seulement se laisse toucher par les malades, mais Il fait siennes leurs misères: "Il a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies" (Mt 8,17 - cf. Is 53,4). Il n'a pas guéri tous les malades. Ses guérisons étaient des signes de la venue du Royaume de Dieu. Ils annonçaient une guérison plus radicale: la victoire sur le péché et la mort par sa Pâque. Sur la Croix, le Christ a pris sur Lui tout le poids du mal (cf. Is 53,4ss) et a enlevé "le péché du monde" (Jn 1,29), dont la maladie n'est qu'une conséquence. Par sa passion et sa mort sur la Croix, le Christ a donné un sens nouveau à la souffrance: elle peut désormais nous configurer à Lui et nous unir à sa passion rédemptrice.» **ptes* (les 3 sur 15-16) **chr *theo*
16a confessez les péchés les uns aux autres Voir Lv 5,5 (associé à une offrande cultuelle); Nb 5,7; Lv 16,21 (un prêtre confesse le péché du peuple). Le psalmiste établit un lien entre la confession des péchés et le soulagement de la souffrance: «Je me taisais, et mes os se consumaient… Mon péché, je te l'ai fait connaître… et tu as pardonné ma faute.» (Ps 32,3ss) **ptes 16a *chr16 *théo16a*

Littérature péritestamentaire et tradition juive

15s *Lien entre le péché et la maladie* *T. Rub.* 1,7; *T. Sim.* 2,12s; *T. Zab.* 5,4; *T. Gad* 5,9ss.

¶ **15a Foi et guérison :** Mc 2,5 ; 5,34.36 ; 6,5-6 ; 9,23-29 //
¶ **15b relever les malades :** Mc 5,41 //

¶ **15c-16 Péché, maladie et guérison :** Mt 9,1-8 // Ps 103,3

¶ **17-18 Prière d'Elie :** 1R 17,1 ; 18,41-45 ; Si 48,3

15s ***Lien entre la guérison physique et le pardon des péchés*** *b.Ned.* 41a : « R. Alexandre disait au nom de R. Hiyya ben Abba : "un malade ne peut guérir de sa maladie tant que tous ses péchés ne lui sont pas pardonnés, car il est écrit : 'il pardonne toutes vos iniquités, il guérit toutes vos maladies' (Ps 103,3)". » **bib *chr *lit *theo*

16a confessez [vos] péchés les uns aux autres « Les lévites énuméreront les péchés des enfants d'Israël (…) et tous ceux qui entrent dans l'alliance feront après eux leur confession pour dire : "nous avons agi de manière inique, nous avons [désobéi]" » (1QS 1,22-25).

17a en sa prière il [Élie] pria Le texte s'appuie aussi bien sur le bref épisode de l'AT (1R 17,1 ; 18,41-45 ; Si 48,3) que sur les traditions extrabibliques qui soulignent l'efficacité de la prière d'Élie (ainsi *4Esd.* 7,109 ; *m.Ta'an.* 2,4 ; *b.Sanh.* 113a).

Réception

~ Tradition chrétienne ~

15b le Seigneur le relèvera ***Huile et salut eschatologique / résurrection*** *Év. Phil.* 92 : « Mais l'arbre de vie se dresse en plein paradis. (C'est) bien sûr l'olivier. C'est de lui qu'est venue l'huile chrismale. C'est par lui qu'est venue la résurrection » ; cf. Origène, *Cels.* 6,27, qui mentionne l'existence d'un groupe dont les membres déclarent : « J'ai reçu l'onction de l'huile blanche de l'arbre de vie ». Voir également *Rec. Ps.-Clém.*1,45 : « C'est Lui [le Christ] que Dieu oignit d'abord de l'huile venant du bois de l'arbre de vie : c'est donc de cette onction qu'il a reçu le nom de Christ. Voilà d'ailleurs pourquoi, lui-même, selon la volonté de son Père, pratique une onction, avec une huile semblable, à tous les hommes pieux qui viennent à son Royaume, pour les soulager de leurs peines, puisqu'ils ont surmonté les difficultés du chemin ; afin que brille enfin leur clarté et que, remplis de l'Esprit Saint, ils puissent recevoir le don de l'immortalité ». Cf. *Év. Nic.* 19 : Le Christ donnera à Adam dans l'au-delà une onction de l'huile de l'arbre du paradis. **ptes14c.15s *theo15c*

15c péchés… remis ***Insistance sur le pardon des péchés*** Dans la première citation connue de notre passage, Origène fait seulement référence à la guérison spirituelle, citant ce passage comme un exemple du pardon des péchés : « Il existe encore une septième rémission des péchés, par la pénitence… quand on n'a pas honte de faire connaître son péché au prêtre du Seigneur et de chercher un remède… Ce que dit l'apôtre Jacques s'accomplit ici [suit la citation de Jc 5,14s avec l'addition "ils placeront leurs mains sur lui"]. » (*Hom. Lev.* 2,4s).

15c-16b remis … guéri ***Guérisons physique et spirituelle*** Certains écrivains chrétiens opposaient la guérison octroyée par l'Eucharistie et par l'Onction des malades aux méthodes de guérison non chrétiennes : cf. Césaire, *Serm.* 19,5 : [Si quelqu'un est malade] « qu'il reçoive le Corps et le Sang du Christ, qu'il soit oint par les prêtres de l'huile consacrée et qu'il demande à ces prêtres et diacres de prier sur lui au nom du Christ. S'il agit ainsi, il recevra non seulement la santé du corps, mais aussi le pardon des péchés [suit la citation de Jc 5,14s] ». « Pourquoi donc un homme devrait-il tuer son âme auprès des sorciers, des voyants, des enchanteurs ou avec des phylactères diaboliques quand il peut guérir aussi bien son âme que son corps par la prière du prêtre et l'huile consacrée ? » (cf. *Serm.* 13,3 ; 184,5). De même, Ouen, *Vit. S. Elig.* 2,16 : [après une mise en garde contre le recours aux sorciers et aux magiciens et contre l'usage de « phylactères diaboliques »] : « Que le patient se fie seulement à la miséricorde divine et qu'il reçoive le Corps et le Sang du Christ plein de foi et de dévotion et qu'il demande avec foi à l'Église sa bénédiction et de l'huile, pour qu'il puisse s'en oindre le corps au nom du Christ et, si l'on en croit l'apôtre, "la prière confiante sauvera l'infirme et le Seigneur le soulagera". Il ne recevra pas la santé pour son corps seulement mais aussi pour son âme, et ce que le Seigneur a promis dans l'évangile s'accomplira : "Quoi que vous demandiez dans la prière avec foi, vous l'obtiendrez" (cf. Jc 5,15 ; Mt 21,22) ».

16 Confessez les chutes les uns aux autres *Did.* 14,1 : « Le jour du Seigneur, quand vous vous réunissez, rompez le Pain et rendez grâces après avoir confessé vos transgressions » (cf. 4,14).

~ Théologie ~

15c ses péchés lui seront remis ***Théologie sacramentaire : effets de l'onction des malades*** Le Concile de Trente déclare à propos de Jc 5,15 : « La réalité est, en effet, cette grâce du Saint-Esprit dont l'onction nettoie les fautes, si certaines sont encore à expier (…) Le malade d'une part supporte plus aisément les difficultés et les peines de la maladie (…) *parfois* enfin, obtient la santé du corps, *quand cela est utile* au salut de l'âme » (DzH 1696 ; nous soulignons ; cf. Thomas, *SCG* 73,2). **chr*

16a Confessez [vos] péchés les uns aux autres Chrysostome cite Jc 5,14s comme une illustration du pouvoir qu'a le prêtre de pardonner les péchés (*Sac.* 3,6 ; cf. aussi Origène, *Hom. Lev.* 2,4s). Pour Calvin, en revanche, ce passage contredirait la pratique de l'Église Catholique de confesser ses péchés au prêtre seul : d'après lui, les laïcs devraient se confesser mutuellement leurs péchés (*Inst.* 3,4,6). Le Concile de Trente répond implicitement à Calvin et aux réformateurs quand il affirme que seuls les prêtres et les évêques ont le pouvoir de pardonner les péchés. Les passages de l'Écriture cités ici par le Concile sont toutefois Mt 16,19 et Jn 20,23 (14e session : « Sur les très saints sacrements de Pénitence et d'Extrême-onction » c. 6).

Première épître de saint Pierre



Constitution du texte

Canonicité

La canonicité de la Première Épître de Pierre n'a jamais été contestée ; cette Épître et la Première de Jean furent les premières des sept Épîtres catholiques à être reçues généralement comme canoniques. Elle est citée dès le 2e s. (Pol. *Phil.* et Papias, dans Eusèbe, *Hist. Eccl.* 3.39.17). L'absence de l'épître dans le Canon de Muratori s'explique sans doute par le caractère fragmentaire du document latin. L'Église syriaque accepta cette épître au cours du 5e s. (Peshitta) avec l'ensemble du canon grec (Ap, Jc, Ac…).

Importance traditionnelle

Parmi les Pères qui ont commenté 1 Pierre nous pouvons citer, du côté des grecs : Clément d'Alexandrie (fin 2e-début 3e s.), Didyme l'Aveugle (Alexandrie, 4e s.), Andréas (7e s.), le (Pseudo-)Œcuménius (après le 6e s.), Théophylacte d'Ochride (Bulgarie actuelle, 11e s.) ; dans le domaine latin : Bède le Vénérable (Angleterre, fin 7e-début 8e s.) ; dans le domaine syriaque : Isho'dad de Merv (Syrie orientale, 9e s.).

Interprétation

Genres littéraires

La formule d'ouverture (1,1-2) et les salutations finales signalent le genre épistolaire. Certains exégètes ont pensé que le corps du livre était issu d'une liturgie baptismale célébrée à Pâques ou composé d'une ou plusieurs homélies prononcées au cours d'une telle liturgie. L'intégrité de l'Épître est aujourd'hui généralement admise.

Plan d'ensemble

Après la formule d'ouverture (1,1-2) un premier ensemble débute par une bénédiction (1,3-12) et se termine sur une doxologie (4,11) ; une deuxième partie, qui s'ouvre par une adresse aux auditeurs ou lecteurs (4,12 : « Bien-aimés »), est clôturée par une deuxième doxologie (5,11) ; suivent les formules finales (5,12-14). Des plans plus détaillés ont été proposés en fonction des indications fournies par les éléments littéraires ou par les divers thèmes traités au cours de l'Épître.

Authenticité, date et destinataires

Pour la majorité des Pères, cette lettre fut composée par l'apôtre Pierre et envoyée de Rome aux juifs de la Diaspora ayant embrassé la foi (cf. 1,1 : ainsi Eusèbe, *Hist. Eccl.* 3.1 ; Andréas, *Catena* ; Ps.-Œcuménius, *Commentaire de 1P*). Cette circonstance ainsi que le ton d'autorité qui en émane lui ont parfois valu le titre de « première encyclique papale. » Isho'dad de Merv (*Commentaire de 1P*) constitue cependant une remarquable exception à l'opinion générale en faveur de l'authenticité : « Cette épître est de quelqu'un du nom de Pierre, mais même si sa doctrine est plus sublime et parfaite, quant au style et à la disposition, que celle de Jacques, elle est bien inférieure à l'exactitude des enseignements de Pierre tels qu'ils se trouvent dans les Actes des Apôtres. »

La critique moderne a remis en question l'authenticité pétrinienne ainsi que l'identité juive des destinataires (cf. 4,3s). Pourtant il s'est toujours trouvé des

exégètes pour défendre son authenticité. Les arguments en faveur de la peudépigraphie sont en effet loin d'être décisifs. Une question cruciale concerne la qualité du grec de l'Épître : s'il paraît trop bon pour un pêcheur de Galilée, l'auteur a pourtant pu se servir d'un secrétaire (le Silvanus mentionné en 5,12 ?). Quoi qu'il en soit, certains traits stylistiques nous laissent supposer qu'à l'origine, l'écrivain était de langue maternelle sémitique.

On s'accorde généralement sur une date de composition précédant la fin du 1er s. (même si quelques-uns lisent en 4,14ss une allusion à la problématique de la correspondance entre Pline le Jeune, gouverneur de Bithynie et du Pont en 111-113 et l'empereur Trajan : *Ep.* 10.96-97).

Quant aux destinataires, on pourrait admettre un auditoire « mixte » composé de chrétiens issus du judaïsme et de la gentilité, p.ê. des « craignant-Dieu », qui s'associaient aux communautés juives ; en tout cas, il s'agit d'un public familier de l'Écriture, tout comme celui de l'épître aux Romains. Il n'est pas impossible qu'à l'origine de ces communautés chrétiennes dispersées dans le Pont, en Galatie, en Cappadoce, en Asie et en Bithynie se trouvent des Juifs déjà croyants, exilés de Rome sous l'empereur Claude (probablement en 41).

Présentation de la péricope 1P 1,1-12

La péricope choisie se compose d'une formule d'ouverture et d'une bénédiction qui ouvre la première partie du livre. Elle présente dès le début un certain nombre de traits formels et de sujets qui se retrouvent tout au long de l'Épître.

Un thème fondamental pour l'ensemble de la lettre apparaît dans les binômes *épreuves/joie* et *souffrances/gloire*. La tension entre le « déjà » et le « pas encore » est en effet au cœur de l'expérience chrétienne ; la joie n'est pas pourtant l'apanage de l'avenir : c'est bien maintenant que les élus exultent, à l'heure même où ils subissent des épreuves (Mt 5,11s ; cf. Lc 1,14.44.47). V.6 reprend le paradoxe, caractéristique du NT, de la joie au cœur de l'affliction. Les épreuves (v.6s) purifient la foi et vérifient sa qualité. Par l'Esprit, les « prophètes », au sens large du terme, prédirent que le Christ – et le croyant avec lui – passerait par les souffrances pour entrer dans la gloire ; au v.11, les souffrances et les gloires sont bien celles du Messie réalisées en Jésus-Christ (Lc 24,26), mais aussi les épreuves et les triomphes des chrétiens (Ac 14,22 ; Rm 8,18 ; 1P 5,1).

1 P 1,1-12

Propositions de lecture

1,1-12 ***Disposition*** Après *l'ouverture* (v.1s), *l'introduction* consiste en une seule phrase articulée dans le grec par une série de clauses relatives démarquant trois sections principales : 3ss ; 6-9 ; 10ss, avec des subdivisions aux v.8 et 12. Le langage est élevé et rythmé, le style dense, à la fois répétitif et synthétique, p.ê. d'origine liturgique : **gen1s *pro passim.*
Sens La *formule d'ouverture* annonce plusieurs thèmes principaux : trois termes définissent les destinataires en soulignant leur situation paradoxale : l'élection, l'itinérance et l'identité chrétienne (**voc1*) vont figurer largement dans l'ensemble de la lettre ; v.2 trois compléments introduits par *selon, dans, pour *gra2* présentent respectivement : le projet fondamental du Père, l'action de l'Esprit pour le réaliser, l'accomplissement du projet dans le Christ : le Père nous a engendrés de nouveau en vue des trois biens qui nous sont destinés : une espérance, un héritage, un salut. **pro3-5 *ptes3-12 *jui3-12 *lit3-5.*

1 Pierre apôtre de Jésus-Christ aux élus
S *et [à ceux]* qui séjournent dans la dispersion
Du Pont de Galatie de Cappadoce d'Asie et de Bithynie

2 S *À ceux qui ont été choisis* selon la prescience de Dieu le Père
Dans la sanctification de l'Esprit
Pour l'obéissance et l'aspersion du sang de Jésus-Christ
À vous grâce et paix en abondance

Texte

Vocabulaire

1a élus (*eklektoi*), litt. « choisis » (par Dieu) : des juifs et éventuellement aussi des gentils qui partagent le privilège du peuple élu : **2,4.6.9, *5.13.*
1a qui séjournent dans la dispersion En grec : *parepidêmoi*, des gens qui – exilés, émigrés ou simples voyageurs – habitent, pour une période normalement brève, un endroit qui n'est pas leur pays ; sens proche d'« étrangers (*xenoi*) » (Ep 2,19 ; He 11,13) et de « résidents (*paroikoi*) » (2,11) ; ce dernier met l'accent sur leur statut juridique de non-citoyens, qui était normalement celui des Juifs « dans la dispersion », litt. « de la *diaspora* » : les juifs émigrés ou les pays qu'ils habitent (cf. Ps 146,2 G ; Jdt 5,19 ; Jn 7,35 ; Jc 1,1). Ces termes ont ici une référence à la fois littérale et métaphorique : les destinataires habitent, pour un temps, des régions où les juifs ont été dispersés ; la précarité terrestre qu'ils connaissent (4,12-19), vue comme un exil, stimule l'espérance d'une patrie céleste. **ptes *chr.* 1a
2b Esprit *Pneuma* désigne ici l'Esprit de Dieu, mais p. être appliqué également à l'esprit humain. **gra2b *chr2b* (Léon).

Grammaire

2abc selon.dans.pour *Kata, en, eis* : ces trois prépositions, employées en un système cohérent (**pro*), déterminent soit l'adjectif « élus » (**com2a*), soit le substantif « apôtre » (cf. les formules employées par Paul, p.e. 1Co 1,1 ; **chr1-2* Andréas).
2b la sanctification de l'Esprit Appliqué à l'Esprit de Dieu, le nom *hagiasmos* revêt un sens actif – sanctification par l'Esprit. Appliqué à l'esprit humain, il offre au contraire un sens passif. **voc *chr2* (Léon).
2c de Jésus-Christ *Ambiguïté* Le génitif « de Jésus-Christ » p. être objet ou sujet de l'obéissance et de l'aspersion : dans le premier cas, les destinataires ont été choisis en vue d'obéir (au futur) à Jésus-Christ et d'être aspergés de son sang (sens obvie du syntagme) ; dans le second, ils ont été élus en vue *d'avoir part* (déjà) à l'obéissance de Jésus-Christ et à l'aspersion qu'il a faite de son propre sang (sens possible).
2d à vous grâce et paix en abondance Litt. « que pour vous grâce et paix abondent » ou bien « que la grâce [soit] avec vous et qu'abonde la paix ».

Procédés littéraires

2abc selon, dans, pour *Récapitulation. Rythme ternaire-trinitaire* **gra.* Présent ailleurs dans NT (Mt 28,19 ; 1Co 12,4ss ; 2Co 13,14 ; 2Th 2,13s), ce schéma trinitaire est exceptionnel dans la salutation d'une lettre (mais cf. Ap 1,4s).
2d grâce et paix *Variation* *Charis* est une variation (grecque) de la formule « salutations ! » *chairein*, courante dans les lettres de l'époque ; cf. Ac 15,23 ; 23,26 ; Jc 1,1 ; *eirênê* traduit la salutation hébraïque *šālôm* ; cf. Rm 1,7, etc. →*Vocabulaire de la grâce et du bienfait dans la Bible.*
2c de Jésus-Christ *Syllepse de sens* **gra* Un trait constant de cette lettre est de parler à la fois du Christ et du croyant, quitte à jouer sur une syntaxe ambiguë.

Genres littéraires

1s *Genre épistolaire : ouverture :* Ici la salutation est exprimée comme un vœu ou une prière (cf. Dn-θ´ 4,1 ; 2M 1,1 ; Paul ; 2P 1,2 ; 2Jn 3 ; Jude 2 ; Ap 1,4 ; *1Clém.* ; Polycarpe). Le ton remarquablement solennel et presque rituel de l'ouverture de 1P est accentué par l'absence dans le grec d'articles définis – trait stylistique qui revient au cours de l'épître. **interp.*

Contexte

Histoire et géographie

1b du Pont, de Galatie, de Cappadoce, d'Asie et de Bithynie Vastes districts représentant une grande partie de l'Asie Mineure, p.ê. ici quelques régions appartenant à ces districts dans le nord-ouest de l'Asie Mineure. Au 1er s. ap. J-C tous sont sous l'administration romaine, mais leur organisation en provinces change de temps à autre. L'ordre des noms peut correspondre à l'itinéraire du porteur de cette lettre circulaire (cf. l'itinéraire d'Hérode le Grand et de M. Vipsanius Agrippa, Josèphe *A.J.* 16,20-23 ; cf. aussi le circuit évoqué par les adresses des lettres aux églises de l'Ap 2-3).

Réception

Comparaison des versions

1aS et La version syriaque (mais aussi a*) distingue clairement deux catégories de destinataires.

¶ **1a Pierre** Mt 4,18s p; Mt 16,13-23; Lc 22,31-34; Jn 21; Ga 2,8.11-14; Mt 26,69-75 par
¶ **1 élus** Dt 7,6; Mt 22,14p; 24,31p; Rm 8,33; Col 3,12; 2 Tm 2,10; Tt 1,1; 2Jn 1 • **qui séjournent** 1P 2,11; Gn 23,4; Ps 39,13; He 11,13 • **dispersion** Jc 1,1; Jdt 5,19; Jn 7,35; Ac 2,9-11; Ac 16,6s; 18,2; Ga 1,2; Rm 8,29; Ep 1,4s; 2Th 2,13
¶ **2c aspersion du sang** Ex 24,8; Mt 26,28 par Mc; He 12,24
¶ **2d salutation** Dn-θ´ 4,1; 6,26

2a[S] **à ceux qui ont été choisis (élus)** rattache explicitement «selon la prescience etc.» aux «élus» *gra.*

~ Intertextualité biblique ~

1a qui séjournent **voc* Les types bibliques propres à 1P sont Abraham (Gn 23,4) et Sara, l'étrangère stérile (1P 3,6).
1a la dispersion Le terme désigne typiquement l'exil en Babylone.
2c l'aspersion du sang de Jésus-Christ renvoie implicitement au sacrifice de l'Alliance (Ex 24,8): Moïse prend le sang qu'il répand sur le peuple. Mt 26,28 // Mc

~ Littérature péri-testamentaire ~

1a qui séjournent **voc* Philon *Cher.* 121: «Dieu seul, à parler rigoureusement, est un citoyen; tout être créé est un hôte de passage et un étranger…»
1a la dispersion ***Interprétations diverses du statut diasporique*** **voc* La vie en diaspora p. être considérée:

- comme un exil (qui sera renversé): *T. Aser* 7,2: «… que vous serez dispersés aux quatre coins de la terre, et que vous serez dans la dispersion, méprisés comme une eau hors d'usage, jusqu'à ce que le Très-Haut visite la terre…»,
- ou, plus positivement, comme une émigration: Philon *Flacc.* 45: «Car les juifs, à cause de leur grand nombre, un seul continent ne saurait les contenir. C'est pour cette raison qu'ils émigrent vers la plupart des régions les plus favorisées d'Europe et d'Asie, sur les continents et dans les îles; ils considèrent comme leur métropole la ville sainte où se trouve le temple sacré du Dieu Très-haut, mais ils tiennent pour leurs patries respectives les régions que le sort a données pour séjour à leurs pères, à leurs grands-pères, à leurs arrière-grands-pères et à leurs ancêtres plus lointains encore, où ils sont nés et ont été élevés. Dans certaines, ils sont arrivés en colonie officielle, dès la fondation, pour complaire aux fondateurs.» **chr*

2b sanctification, Esprit, aspersion ***Parallèle à cette structure triadique*** 1QS 3,6-9: «Car c'est par *l'Esprit* de vrai conseil à l'égard des voies de l'homme que seront expiées toutes ses iniquités, quand il contemplera la lumière de vie; et c'est par *l'Esprit saint* de la Communauté, dans sa Vérité, qu'il sera purifié de toutes ses iniquités; et c'est par *l'Esprit de droiture et d'humilité* que sera expié son péché. Et c'est par l'humilité de son âme à l'égard de tous les préceptes de Dieu que sera purifiée sa chair, quand on l'aspergera avec l'eau lustrale et qu'il se sanctifiera dans l'eau courante.»

~ Tradition chrétienne ~

1-2 la prescience de Dieu le Père ***Interprétation*** Andréas, *Catena* 41s: «Voyez comment Pierre dit qu'il fut appelé à être un apôtre de Jésus-Christ par la prescience de Dieu le Père.» **gra 2abc*
1a qui séjournent… dispersion La diaspora devient une métaphore de la dispersion des chrétiens dans le monde, cf. *Diogn.*, 4-5: «[Les chrétiens] se répartissent dans les cités grecques et barbares suivant le lot échu à chacun; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle. Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés (*paroikoi*). Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens, et supportent toutes les charges comme des étrangers (*xenoi*). Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère.» **voc *ptes*
2b la sanctification de l'esprit ***Interprétation*** Léon le Grand, *Ep.* 28, *À Flavien*, 5: Si Jésus n'est pas vrai Dieu et vrai homme, son Sang ne peut pas sanctifier l'esprit (humain). **voc *gra*

~ Théologie ~

2 ***Théologie réformée: élection, vocation, justification, vie nouvelle*** Calvin, *Comm., ad loc.*: «Recueillons maintenant la somme de tout ceci: À savoir, que notre salut procède de l'élection gratuite de Dieu: mais que quant et quant il la faut considérer par l'expérience de la foi, en ce qu'il nous sanctifie par son Esprit: et finalement qu'il y a deux fins ou effets de notre vocation: à savoir que nous soyons réformés en l'obéissance de Dieu, et arrosés par le sang de Christ: davantage, que ces deux effets sont œuvres du Saint Esprit. Dont nous recueillons qu'il ne faut séparer l'élection de la vocation, ni la justice gratuite par la foi, de la nouveauté de vie.» **chr*

Texte

〜 Texte 〜

3b nous P[72] omet le pronom ; quelques mss gr. lisent « vous ».
3b[S] espérance de vie Même lecture dans des mss gr. et lat. et l'ensemble des versions sy et copte bohaïrique, Jérôme, Augustin, Cassien. *pro.*
4b[S] dans le ciel Même lecture dans א. **voc.*
4b[S] pour vous TR lit « pour nous ». **gra.*
5a puissance de Dieu P[72]*omet* « de Dieu » ; quelques mss gr. ajoutent « de l'Esprit / de l'amour »… « de Dieu ».
5b[S] une vie interprète « un salut ».

〜 Vocabulaire 〜

3b engendrés de nouveau *Hapax* Litt. « réengendrés » (*anagennêsas*) est propre à 1P (cf. aussi v. 23). **bib.*
4a héritage Dans l'AT le terme désigne la Terre promise (opposée à la *diaspora*) ; ici, sa portée n'est plus territoriale, mais céleste **ptes4. →Terre promise*
4a incorruptible, immaculé, inflétrissable Termes en triade, cf. v.2 et Jc 1,2ss. En grec, ce sont trois adjectifs verbaux de même formation, avec *a-* privatif, d'où une allitération voulue : *aphtharton, amianton, amaranton* ; cf. G-Gn 1,2.
4a immaculé Exempt de souillure.
4b dans les cieux Pl. *en ouranois*, désignant les sphères célestes (où se trouvent les anges, cf. v.12). Plus loin (12 et 3,22), le sg. *ap'ouranou* (« du ciel ») renvoie à la résidence de Dieu.
5a.9 foi. 8 en croyant Les termes *pistis* et *pisteuontes* désignent ici non pas la foi dans un corps de doctrine (comme en 1Tm 3,9 ; 5,8 ; 2Tm 4,7 ; 2P 1,1 ; Ap 2,13), mais la loyauté à l'égard de Jésus-Christ (1,8 ; 2,6.7) et de Dieu (1,21 ; 5,9).
5b au moment dernier En grec ancien le terme *kairos* désigne un moment particulier (Mc 1,15). La dernière période de l'histoire, déjà commencée, s'achèvera par la « révélation » (*apokalypsis* : 7.13 ; 4,13 ; 5,1 ; 1Co 1,7) du Christ.

〜 Grammaire 〜

4b qui est conservé dans les cieux en vous La prép. *eis* en grec koinè p. avoir le sens de « dans » (« en ») ou de « vers » (« à », « en vue de », « pour ») ; V aide à saisir le sens du passage*: tetêrêmenên*, « conservé » n'est pas ici suivi du datif d'attribution (comme dans Jude 13, p.e. : on attendrait ici *humin*, « conservé pour vous », plutôt que *eis humas*, « en vous »). Avec le participe *tetêrêmenos*, en effet, la prép. *eis* introduit en principe un complément temporel (cf. Jude 6). S, qui traduit pourtant *lakon* (« pour vous »), interprète le texte autrement : **tex4b,10b,11b.*

〜 Procédés littéraires 〜

3-5 pour *Anaphore* triple de *eis. *interp.*
3a Béni… *Genre épistolaire : Variation* Les remerciements et vœux qui suivent l'adresse et la salutation deviennent ici *bénédiction* et *action de grâces* adressées à Dieu. Cf. Ep 1,3a **gen*
3b vivante espérance *Hypallage* Comprendre « espérance de la vie » : **tex *chr.*

〜 Genres littéraires 〜

3-12 *Bénédiction* La bénédiction biblique est illustrée par Gn 24,27 : « Béni soit le Seigneur, Dieu de mon maître Abraham, qui n'a pas ménagé sa bienveillance et sa bonté à mon maître » ; cf. Lc 1,68-73. Ici le schéma a été christianisé : **ptes *jui *lit3-5.*

3 Béni [soit] le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ
Qui dans sa grande miséricorde nous a engendrés de nouveau à une vivante espérance
[S] *une espérance de vie*
Par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts,

4 Pour un héritage incorruptible, immaculé, inflétrissable
Conservé dans les cieux
[S] *le ciel*

En vous
5 [S] *Pour vous* [qui restez] sous la garde de la puissance de Dieu par la foi
En vue d'un salut
[S] *d'une vie* qui attend d'être révélé au moment dernier

Contextes

〜 Histoire et géographie 〜

5a sous la garde Le terme grec *phrouroumenous*, assez lourd (« gardiennés »), évoque les fortifications parsemant les zones rurales (Pont, Cappadoce, Galatie, cf. Strabon, *Geogr.* 12.3.28, 12.2.6, 12.5.2). **bib.*

Réception

〜 Intertextualité biblique 〜

3b engendrés de nouveau Le thème du ré-engendrement des croyants en Christ est central dans la toute première littérature chrétienne **voc.* Cf. « né d'en haut » (*gennêthê$_i$ anôthen*) : Jn 3,3-5 ; « nés de Dieu » (*ek Theou egennêthêsan*) : Jn 1,13 ; cf. 1Jn 2,29 ; « régénération » (*palingennesia*) : Mt 19,28 ; Tt 3,5 (« bain de régénération ») ; « nouvelle création » (*kainê ktisis*) : 2Co 5,17 ; Ga 6,15. **chr* (Justin).
5a sous la garde Pour l'image du rempart protecteur, Ne 2,17 ; Ps 18,3. **hgē.*

〜 Littérature péri-testamentaire 〜

3 *Parallèle* Cf. 1QH 3,19-23 : « Je te rends grâces, ô Adonaï, / car tu as racheté mon âme de la Fosse, / et du Sheôl de l'Abaddon tu m'as fait remonter vers une hauteur éternelle, / et je me suis promené dans une plaine infinie. / Et j'ai su qu'il y avait de l'espérance / pour celui que tu as formé de la poussière / en vue de l'assemblée éternelle. / Et l'esprit pervers, tu l'as purifié d'un grand péché, / pour qu'il se tînt en faction avec l'armée des Saints / et qu'il entrât en communion avec la congrégation des Fils du ciel. / Et tu as fait tomber sur l'homme un destin éternel / en compagnie des Esprits

¶3 **bénédiction** 2Co 1,3 ; Ep 1,3 • **grande miséricorde** Ps 51,3 ; Si 16,12 ; Ep 2,4 • **engendrés de nouveau** 1 P 1,23 ; Jn 3,5 ; Tt 3,5 ; 1Jn 2,29 ; 3,9 ; • **espérance** Col 1,5 • **résurrection** Rm 1,4 ; 6,4

¶4 **héritage** Ep 1,18s ; Ga 3,18 ; Col 3,24 ; He 9,15b • **incorruptible** 1P 1,23 ; 3,4 ; Sg 12,1 ; 18,4b • **immaculé** Sg 4,2b ; • **inflétrissable** Sg 6,12 ; Mt 6,19-20p ; • **dans les cieux** Col 1,5.12 ; 1P 1,20

de Connaissance, / afin qu'il louât ton Nom dans un joy[eux] unisson / et qu'il racontât tes merveilles en face de toutes tes œuvres. » **gen *jui *theo.*

4a héritage L'héritage non terrestre est eschatologique : NT ; Dn 12,13 ; *Pss. Sal.* 14,10 ; 1QS 11,7. **voc.*

~ Tradition juive ~

3-12 ***Bénédiction : Parallèle*** Cf. Les *Dix-huit bénédictions* ou *Amida*, prière que le Juif pieux récite trois fois par jour : « Béni es-Tu, Seigneur, notre Dieu, et Dieu de nos Pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob, le Dieu grand, fort et redoutable, Dieu Très-Haut, qui prodigue les bontés et crée toutes choses, qui se souvient des bonnes œuvres des pères, qui suscitera un Rédempteur pour les fils de leurs fils, par égard pour son Nom, par amour. Roi secourable, sauveur et Bouclier !… » **gen *ptes*

3b engendrés de nouveau. *m.ʿEd.* 5,2 : « Beit Hillel déclare : Celui qui se sépare du prépuce (= se convertit au judaïsme) est comme s'il sortait du tombeau (ou du sein maternel). » **voc *chr* Justin.

~ Tradition chrétienne ~

3-4 une vivante espérance … un héritage incorruptible *Lesquels ?* Ps.- ŒCUMÉNIUS, *Comm. 1P, ad loc.* : « Quelles sont les bénédictions que Dieu nous a données ? D'abord l'espérance, pas comme il promit à Moïse, que le peuple habiterait en Canaan, car cette espérance était corruptible en promettant aux hommes corruptibles ce qui est corruptible. Plutôt, Dieu nous a donné une espérance vivante. D'où vient-il qu'elle est vivante ? De Jésus-Christ qui ressuscita d'entre les morts. Pour cette raison, il a donné à tous ceux qui croient en lui la même résurrection. Il y a une espérance vivante et un héritage incorruptible et immaculé, réservé non pas sur la terre, comme pour les pères, mais dans les cieux. »

3-12 ***Bénédiction : interprétation*** CALVIN, *Comm., ad loc.* : « Car tout ainsi qu'en s'appelant anciennement Dieu d'Abraham, il voulait par cette marque être discerné de tous autres faux dieux : aussi depuis qu'il s'est manifesté en son Fils, il ne veut point être autrement connu qu'en lui. » **gen *ptes *jui*

3 ***Invocation de la Trinité*** AUGUSTIN, *Exp. quaest. Rom.*, 12 : « Toutes les autres Épîtres des Apôtres, que la tradition de l'Église reçoit comme authentiques, rendent également dès leur exorde un témoignage éclatant à cette auguste Trinité. Pierre commence ainsi sa première Épître : "Que la grâce et la paix se multiplient sur vous." Et il ajoute aussitôt : "Béni soit le Dieu et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ." Après avoir désigné le Saint-Esprit par la grâce et la paix, il nomme expressément le Père et le Fils, pour nous rappeler la Trinité tout entière. »

3b engendrés de nouveau Pour JUSTIN, *1 Apol.* 61, le baptême est une nouvelle naissance. **voc*

~ Liturgie ~

3-5 ***Citation dans le*** **Rituel romain** *Rite de l'eau bénite* (Hymne) : « Béni soit Dieu/ le Père de Jésus Christ notre Seigneur ; / il nous a fait renaître grâce à la résurrection de Jésus Christ/ pour une vivante espérance, / pour l'héritage qui ne connaîtra/ ni destruction, ni souillure, ni vieillissement. »

3-9 ***Citation dans le*** **Lectionnaire quotidien romain** Première lecture du 8e lundi *années paires*, suivie de Mc 10,17-27 : un « héritage impérissable » ; les riches n'entreront qu'avec difficulté dans le Royaume de Dieu.

3-9 ***Citation dans le*** **Lectionnaire dominical romain et dans le *Revised Common Lectionary*** Deuxième lecture du 2e dimanche de Pâques dans le cycle A, suivie de Jn 20,19-31 : la résurrection du Christ est la source d'une espérance vivante ; « bienheureux sont ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru. »

		V
6	^{Byz} Vous en tressaillez de joie bien qu'encore affligés pour quelque temps, s'il le faut, par diverses épreuves	
7	^{Byz} Afin que ce caractère éprouvé de votre foi plus précieux que l'or qui périt mais qu'on éprouve par le feu Devienne louange honneur et gloire dans la révélation de Jésus-Christ	Afin que ce caractère éprouvé de votre foi soit plus précieux que l'or qui périt qu'on éprouve par le feu, Qu'il devienne louange gloire et honneur dans la révélation de Jésus-Christ
8	Sans l'avoir connu vous l'aimez sans le distinguer encore Mais en croyant vous tressaillez d'une joie indicible et pleine de gloire	Sans l'avoir vu vous l'aimez Et sans le voir encore maintenant mais en croyant vous exaltez d'une joie indicible et pleine de gloire
9	Remportant le but de votre foi le salut des âmes	Remportant le but de votre foi le salut des âmes

Texte

Texte

6 diverses P^{72} lit « nombreuses ».
7^{S} Caractère éprouvé Certains mss portent *dokimon* plutôt que *dokimion *voc*. Les nombreuses variantes de ce verset témoignent d'une complexité de construction et de pensée. **voc *mil *com *ptes *chr.*
8a^{Byz} sans l'avoir connu Ainsi également TR et bohaïrique.
8a$^{V\ S}$ sans l'avoir vu Ainsi également : Nes (P^{72}, א, B), AV/KJB, Polycarpe, Irénée : **chr.*
9 votre Omis dans le texte cité par Clément d'Alexandrie, Jérôme, Augustin.
9^{S} récompense … vie interprètent « but » et « salut » : **tex5 *voc.*

Vocabulaire

6 pour quelque temps L'adverbe *arti* se réfère à une action ou un événement qui vient de commencer ou de terminer ; les épreuves, dont il est question, p. porter sur le présent ou sur un passé récent.
7a caractère éprouvé En grec classique le mot *dokimion* revêt le sens de « moyen d'éprouver » ; en gr. *koinè* il p. offrir le même sens que *to dokimon* (« caractère éprouvé ») : **tex *mil *anc *ptes *chr.*
9 salut L'événement eschatologique ultime, qui inclut la résurrection finale. **tex.*

Grammaire

6 en Probablement « ce en quoi » – c-à-d, « dans l'ensemble des considérations précédentes » ; ou, p.ê. « où » – c-à-d, « ce moment [*kairô$_i$*] dernier où ».
6 vous tressaillez de joie À l'indicatif (V *exultatis*), cf. 8, plutôt qu'à l'impératif « tressaillez de joie ! » ; le temps présent est probablement à prendre dans son sens normal et non avec une force future. **com6.*

Procédés littéraires

6 joie … affligés ***Paradoxe***. **bib.*
6 s'il le faut ***Apophasis*** « Puisqu'il est nécessaire » ; cf. 3,17 « si la volonté de Dieu le veut ». **com.*
8 ***Parallèle synonymique***, où chaque membre exprime un paradoxe. **tex *chr *comp.*

Contextes

Milieux de vie

7a éprouve par le feu Allusion à deux procédés métallurgiques : la purification des métaux et la vérification du titre d'un métal précieux ; il se p. que V et S optent pour l'une ou l'autre image : **tex *voc *anc *bib *ptes *chr.*
7a L'or qui périt ***Commerce***. Les pièces d'or s'usaient, i. e. s'allégeaient, d'où parfois un écart entre leur valeur réelle et leur valeur faciale, théoriquement garantie par l'autorité ayant émis la monnaie. Néron exigeait toujours des pièces neuves. **anc*

Textes anciens

7a éprouve par le feu ***Parallèle*** Sénèque, *Prov.* 1.6 : « (Dieu) ne gâte pas l'homme de bien ; il l'éprouve, il l'endurcit, il le rend digne de lui » ; 5.10 « Le feu éprouve l'or, et les revers l'homme de cœur ». **tex *voc *mil *bib *ptes *chr.*
7a plus précieux que l'or ***Parallèle*** Platon, *Rép.* 336e : « … nous cherchons la justice, bien plus précieux que des monceaux d'or. »
7a or qui périt ***Parallèle*** Lucrèce, *De rer. nat.* 1.311s : « Et même, à mesure que se succèdent les révolutions du soleil, l'anneau qu'on porte au doigt s'amincit par dessous… »

Réception

Comparaison des versions

6^{Byz} tressaillez ^{S} tressaillirez Le syriaque donne une force future au temps présent du verbe grec : portée eschatologique ? **gra* ; de

S

Vous en tressaillirez de joie à jamais,
bien qu'encore affligés pour quelque temps par
les diverses épreuves qui passent sur vous

Afin que ce caractère éprouvé de votre foi
devienne plus précieux que l'or qui périt mais
qu'on éprouve par le feu
Pour la gloire et l'honneur et la louange dans la
révélation de Jésus-Christ

Sans l'avoir vu vous l'aimez

Et en croyant vous tressaillez d'une joie indicible
et pleine de gloire

Remportant la récompense de votre foi :
la vie de vos âmes

¶6 **joie … affligés** 1P 4,1 ; Mt 5,11s • **pour peu de temps** Jn 16,20 ; 1P 5,10

¶7 **épreuves, épreuver** 2Co 4,17 ; He 12,11 ; Jc 1,2s • **plus précieux que l'or** Pr 8,10s • **qui périt** 1P 1,18 • **qu'on éprouve par le feu** Pr 17,3 ; Si 2,5 ; 1Co 3,13 ; Ml 3,2-3 • **honneur, gloire** Rm 2,7.10 • **révélation de Jésus-Christ** 1Co 1,7 ; 2Th 1,7

¶8 **Voir/Croire** Rm 8,24 ; 2Co 4,18 ; 5,7 ; He 11,1-3 ; 1Jn 4,20 ; Jn 8,56 ; Ac 16,34 ; 1Jn 3,2 ; Jn 20,29

¶9 **but** Rm 6,22 • **salut / vie des âmes** Mc 8,35

même S omet « s'il le faut » *pro*, et amplifie « diverses épreuves » (cf. Ps 42,8b ; Jon 2,4b).

7aS ***V/Byz*** **caractère éprouvé… plus précieux que l'or … louange** En *Byz* le verbe « devienne » a deux compléments ; dans V « caractère éprouvé » est le sujet de deux verbes : « soit » et « devienne ». S déplace « devienne ». *tex *voc *mil *anc * ptes *chr*

7b louange … honneur … gloire L'ordre de ces trois substantifs varie d'une forme du texte à une autre.

8***S/Byz*** ***Parallèle synonymique*** S omet le deuxième membre du parallèle synonyme ; *Byz* est plus contrasté.

~ Intertextualité biblique ~

6 ***Joie dans l'épreuve*** Le paradoxe p. se référer : à la probation (7 ; cf. Sg 3,4-9 ; Si 2,1 ; Rm 5,3ss ; 2Co 8,2), au privilège d'avoir part aux souffrances du Christ (4,13 ; cf. Ac 5,41 ; Rm 8,17), ou à la récompense à venir (2M 7,9-14 ; Jn 16,20ss ; Rm 5,2 ; 8,18 ; 12,12). **pro.*

7a éprouve par le feu Ps 12,7 ; Sg 3,6 ; Is 43,2 ; Za 13,9 ; Ml 3,2s ; surtout Si 2,5 « Car l'or est éprouvé dans le feu, et les élus dans la fournaise de l'humiliation ». **tex *voc *mil *anc *ptes *chr.*

~ Littérature péri-testamentaire ~

6 joie … affligés 2M 6,30 ; *4M.* 9,29 : « Qu'elle est douce, sous toutes ses formes, la mort qu'on souffre pour la cause de notre ancestrale piété ! »

7a éprouve par le feu 1QS 8,4 : « … qui subissent la détresse de l'épreuve… » **tex *voc *mil *anc *bib *chr.*

~ Tradition chrétienne ~

6 joie… affligés ***Participation paradoxale aux souffrances du Christ*** : Ign. *Rom.* 6,3 : « Permettez-moi d'être un imitateur de la passion de mon Dieu. » *Diogn.* 5,16 : « Châtiés, (les chrétiens) sont dans la joie comme s'ils naissaient à la vie. »

7a éprouve par le feu ***Parallèle*** Herm. *Vis.* 4,3s : « En effet, l'or est éprouvé par le feu et devient par là utilisable ; c'est ainsi que vous êtes éprouvés, vous qui habitez avec les gens d'ici. Vous qui aurez tenu bon et subi de leur part l'épreuve du feu, vous serez purifiés. L'or rejette ainsi ses scories ; de même, vous rejetterez toute affliction et toute angoisse, vous serez purifiés et utilisables pour la construction de la tour. » **tex *voc *mil *anc *bib *ptes.*

7a éprouve par le feu ***Interprétation*** Calvin, *Comm., ad loc.* : « Car l'or est éprouvé par le feu en deux sortes : premièrement quand il est repurgé de l'écume : puis après quand il faut faire jugement s'il est bon. Toutes les deux façons d'épreuve conviennent très bien à la foi. Car comme ainsi soit que beaucoup d'ordures d'incrédulité résident en nous, quand par diverses afflictions nous sommes comme recuits en la fournaise de Dieu, les ordures et écumes de notre foi sont repurgées, afin qu'elle soit nette et pure devant Dieu : et quant et quant l'épreuve s'en fait, à savoir si elle est feinte ou vraie. » **tex *voc *mil *anc *bib *ptes*

8a sans l'avoir vu vous l'aimez ***citation, amplification*** : Pol., *Phil.* 1,1 : « Sans le voir, vous croyez en lui, avec une joie ineffable et glorieuse. » **tex 8 *pro 8. *com8.*

Irénée, *Haer.* 5,7,2 : « Lorsque vous verrez Celui en qui, sans le voir encore, vous croyez, vous tressaillirez d'une joie inexprimable. Car notre face verra la face de Dieu, et elle tressaillira d'une joie inexprimable, puisqu'elle verra Celui qui est sa joie. »

Ps.- Œcuménius, *Comm. 1P, ad loc.* : « Si vous l'aimez quand vous ne l'avez pas vu des yeux de la chair mais que vous avez seulement entendu parler de lui, considérez combien plus d'amour vous allez lui montrer quand vous le verrez au moment où il apparaîtra dans sa gloire ! Car si sa passion vous a attirés vers lui, combien plus vous attirera la manifestation de son incroyable splendeur, quand il vous accordera comme récompense le salut de vos âmes. »

10 Sur ce salut
[S] *cette vie* ont porté les recherches et les enquêtes des prophètes
Qui ont prophétisé sur la grâce à vous [destinée]
[V] *la grâce qui serait en vous*

11 Scrutant pour découvrir le moment ou les circonstances que leur indiquait l'Esprit de Christ [présent] en eux
Témoignant à l'avance des souffrances [qui seraient] en Christ et des gloires qui les suivraient

12 [V Byz] Il leur fut révélé que [ce n'était] pas pour eux-mêmes Mais pour vous [qu']ils administraient	[S] Il leur fut révélé que [ce n'était] pas pour eux-mêmes [qu'] ils enquêtaient Mais pour nous [qu']ils prophétisaient sur

Ces vérités qui vous sont à présent annoncées
Par ceux qui vous ont prêché l'évangile dans l'Esprit-Saint envoyé du ciel
[Et] sur lesquelles les anges désirent porter leur regard.

Texte

Texte

10b[V] en vous: *gra4.*
11b[V] en Christ *gra4.*

Vocabulaire

12b administraient En grec *diêkonoun* (litt. « servaient »), à prendre au sens technique commun dans le NT ; cf. 1P 4,10.
12e porter le regard Ce verbe (*parakupsai*) associe à l'idée de « se pencher sur » celle de « regarder », comme dans Jn 20,5.11 : *ptes *chr *theo.*

Procédés littéraires

10 prophètes qui ont prophétisé ***figure étymologique***.
10s scrutèrent… scrutant ***Conduplicatio***.
11b souffrances… gloires ***Paradoxe***.

Réception

Comparaison des versions

10a[Byz] salut [S]vie Pour S le salut est explicitement la vie (cf. Mc 8,35). **tex9*
12b[Byz] pour vous [S]pour nous Dans ce v. S interprète et amplifie le gr. plus dense ; TR fait de même.

Intertextualité biblique

10a les recherches et les enquêtes (*exezêtêsan kai exêraunêsan*) Elles sont fréquentes dans la Bible, où l'on enquête fondamentalement pour découvrir la sagesse (Pr 2,4), pour chercher Dieu (Dt 4,29), pour scruter les commandements de Dieu et découvrir sa volonté (Ps-G 118,69), mais aussi parfois pour des raisons plus accidentelles (cf. 1M 9,26 : pour découvrir les amis de Juda).

Littérature péri-testamentaire

12a non pas pour eux-mêmes mais pour vous ***Parallèle*** *1Hén.* 1,2 : « Ce n'est pas à *la génération* présente que j'ai pensé, *mais c'est pour une génération lointaine que je parle.* »
12e sur lesquelles les anges désirent porter leur regard ***Parallèle*** *1Hén.* 9,1 : « *Alors Michel, Sariel (Ouriel), Raphaël et Gabriel jetèrent un regard depuis le sanctuaire* céleste » ; 16,3, aux anges déchus : « Vous habitiez le ciel, mais aucun mystère ne vous avait été révélé ». Cf. 11Q5 (11QPs[a]) [= 4Q88] 26 (Hymne au Créateur), 11s : « Il a séparé la lumière de la nuit épaisse, / il a fondé l'aurore par l'intelligence de son cœur / Alors tous ses anges ont vu et ils ont poussé des cris de joie, / car il leur a fait voir ce qu'ils ne connaissaient pas. » **voc *chr *theo*

Tradition juive

10a prophètes ***Interprétation*** Dans la Bible hébraïque Dn ne se trouve pas parmi les Prophètes mais parmi les « Écrits » (Hagiographes) : ce classement correspond sans doute à l'interdit rabbinique de scruter « le haut et le bas, l'avant et l'après », les mystères du monde à venir (cf. *m.Ḥag.* 2,1).

Tradition chrétienne

11-12 ***Interprétation*** Irénée, *Haer.*, 4,34,1 : « Lisez avec attention l'Évangile qui nous a été donné par les apôtres, lisez aussi avec attention les prophéties, et vous constaterez que toute l'œuvre, toute la doctrine et toute la Passion de notre Seigneur y ont été prédites.

¶ **10 chercher avec diligence** 1 M 9,26; Pr 2,4 • **chercher** Dt 4,29; He 11,6; 12,14 • **scruter** Ps 118,69 G; Jn 5,39; 7,52; Ac 17,11b; Rm 8,27 • **prophètes** Dn 9,2; Mt 11,13; Mt 13,17 par Lc; Lc 24,25.27; Ac 3,18; 8,30-35

¶ **11 souffrance et gloire** Lc 24,26; Ac 17,2-3; Ac 14,22; Rm 8,18; 1P 5,1; 1Co 2,7s • **Action de l'Esprit** 2S 23,2; Ac 1,8; Rm 8,9; 2P 1,21; Ap 19,10b

¶ **12a entrevoir** He 11,13.39

¶ **12e anges désirent** Mc 13,32; Lc 15,10; Ep 3,10 • **porter le regard,** Lc 24,12; Jn 20,5.11s; Jc 1,25

– Mais alors, penserez-vous peut-être, qu'est-ce que le Seigneur a apporté de nouveau par sa venue ? – Eh bien, sachez qu'il a apporté toute nouveauté, en apportant sa propre personne annoncée par avance : car ce qui était annoncé par avance, c'était précisément que la Nouveauté viendrait renouveler et revivifier l'homme. »

11 … que leur indiquait l'Esprit de Christ Justin, *1 Apol.,* 31-52 montre comment l'Esprit, parlant par les prophètes, a annoncé le Christ.

12e vers lesquelles les anges désirent porter leur regard Irénée, *Haer.*, 5.36.3 : les anges « ne peuvent scruter la Sagesse de Dieu. » Cyrille d'Alexandrie, *Hom. Inc.,* 1 : « (les anges) ont tous plongé leurs regards dans ce grand mystère de la piété lorsque le Christ est né dans la chair, et qu'ils disaient : "Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes qu'il aime" (Lc 2,14). » **voc *ptes *theo.*

Liturgie

10-16 ***Citation dans le* Lectionnaire quotidien romain** Première lecture du 8e mardi *années paires*, suivie de Mc 10,28-31 : le message des prophètes attestant d'avance les souffrances et les gloires du Christ nous est aussi destiné ; ceux qui laissent leurs biens à cause de Jésus et de l'évangile recevront une récompense au temps présent et dans le monde à venir.

Théologie

10s prophètes… scrutant pour découvrir *Théologie NT* Il s'agit non seulement des prophètes de l'AT mais de tous ceux qui « scrutent les Écritures » (cf. Jn 5,39 ; Ac 17,11) pour y découvrir les signes que les desseins de Dieu s'accomplissent ; le modèle en est Daniel 9,2ss. **bib *jui*

12a non pas pour eux-mêmes mais pour vous : ***Exégèse scripturaire*** La distinction entre un sens clair et immédiat et un sens caché et distant sera caractéristique du système de l'école antiochienne (*Théôria*). **ptes*

12e sur lesquelles les anges désirent porter leur regard *Angélologie* Thomas, *4Sent.* 9,1,2, q.5, ad 1 : « Le Christ est appelé la nourriture des anges selon sa divinité, dans la mesure qu'il les restaure, et selon son humanité, selon que les anges désirent porter sur lui leur regard » ; *Summ. Theol* 1a, 58, 1, *ad* 2 : « Ce désir que S. Pierre attribue aux anges n'implique pas qu'ils sont privés de l'objet désiré, mais qu'ils n'en sont jamais lassés. On peut aussi répondre que ce désir de voir Dieu porte sur les nouvelles révélations qu'ils reçoivent de Dieu, selon l'exigence des missions dont ils sont chargés. »

François de Sales, *Amour de Dieu*, 5,3 : « Le chef des apôtres ayant dit dans sa première épître que les anciens prophètes avaient manifesté les grâces qui devaient abonder parmi les chrétiens, et entre autres choses la Passion de notre Seigneur et la gloire qui la devait suivre, tant par la résurrection de son corps que par l'exaltation de son nom ; enfin il conclut que les anges mêmes désirent de regarder les mystères de la rédemption en ce divin Sauveur, auquel, dit-il, les anges désirent regarder. Mais comment donc se peut-il entendre que les anges qui voient le Rédempteur, et en icelui tous les mystères de notre salut, désirent encore néanmoins de le voir ? Théotime, ils le voient certes toujours, mais d'une vue si agréable et délicieuse, que la complaisance qu'ils en ont les assouvit sans leur ôter le désir, et les fait désirer sans leur ôter l'assouvissement : la jouissance n'est pas diminuée par le désir, ains [mais] en est perfectionnée ; comme leur désir n'est pas étouffé, ains [mais] affiné par la jouissance. » **voc *ptes *chr.*

Apocalypse de saint Jean



Constitution du texte

Canonicité et importance traditionnelle

L'authenticité johannique de l'Apocalypse (Ap) a été âprement discutée dans l'Antiquité (cf. *infra*). Ces polémiques ont joué un rôle important dans la reconnaissance de la canonicité de l'ouvrage. À la fin du 1er s., le pape Clément semble connaître non seulement les quatre évangiles mais aussi une grande partie des épîtres et l'Apocalypse. Justin, mentionne Ap, et selon Eusèbe de Césarée, Méliton de Sardes (2e s.) aurait produit un commentaire du livre de Patmos, aujourd'hui perdu.

Dans le monde latin. Au 4e s., Rufin d'Aquilée défend la canonicité du livre dans son *Explication du Symbole*, 35, et Jérôme (vers 347-419) partage cette opinion, comme il le précise dans une lettre adressée à Paulin de Nole ; il réaffirme même « l'autorité des anciens » comme gage de la canonicité du livre, dans une autre lettre, destinée à Dardanus (414). Quant à Augustin d'Hippone, il compte Ap au nombre des livres du NT lorsqu'il définit le « canon des Écritures » dans le *De doctrina christiana* (II, viii, 13). C'est lors des trois conciles pléniers des provinces d'Afrique, qui se tinrent à Hippone, en 393, et à Carthage, en 397 et 419, qu'est fixé un canon du NT comprenant Ap. Par ailleurs, dans une lettre à l'évêque Exupère de Toulouse (début du 5e s.), Innocent Ier mentionne Ap dans la liste des écrits constituant le corpus du NT. Au 6e s., le décret du Pseudo-Gélase dresse un inventaire des apocryphes à condamner dans lequel n'apparaît pas Ap, ce qui marque son acceptation définitive.

Dans le monde grec. La réception a posé bien des difficultés. Les réticences exprimées par Denys d'Alexandrie, le rejet suscité par la réaction contre l'hérésie montaniste qui convoquait abondamment les apocalypses, et les réserves formulées par Eusèbe, ont retardé la reconnaissance de ce livre. À la suite de Denys, Eusèbe de Césarée classe Ap parmi les livres « bâtards » (*nothoï*). Lors du concile de Laodicée (vers 360), Ap n'est pas mentionnée, pas plus qu'au 85e canon des *Constitutions apostoliques* (fin du 4e s.). Cyrille de Jérusalem (*Hom. Cat.*, IV, 36) exclut Ap du NT. Dans ses *Poèmes*, Grégoire de Nazianze (vers 330-390) ne sollicite pas davantage le livre, bien qu'il y fasse allusion dans ses *Discours* (XLII, 9, par ex.). D'autres Pères admettent en revanche son autorité : Cyrille d'Alexandrie (370/380-444) reçoit Ap comme texte canonique ; Basile de Césarée (vers 330-379) et Grégoire de Nysse (vers 335/340-après 394) la citent à plusieurs reprises.

Les Pères de l'école d'Antioche s'opposent beaucoup plus catégoriquement à sa reconnaissance. Jean Chrysostome (vers 345 ou 354-407) ne cite pas Ap, mais vers la fin du 6e s., André de Césarée en rédige un commentaire, ainsi qu'Aréthas de Césarée, à la fin du 10e s. Durant ce laps de temps, le concile *in Trullo* convoqué par Justinien II (691-692) reconnaît Ap comme texte inspiré. Patriarche de Constantinople à deux reprises (843-858 et 878-886), Photius, lui, ne mentionne pas Ap dans sa refonte du *Nomokanon*. Ce n'est qu'au 14e s. que Nicéphore Calliste en fait définitivement admettre la canonicité au sein de l'Église grecque.

Interprétation

Genres littéraires

L'en-tête du livre (1,1) précise d'emblée le genre littéraire prédominant de l'ouvrage : il s'agit d'une « apocalypse », c'est-à-dire d'une littérature de révélation. Pour la déployer, l'ouvrage met en œuvre plusieurs procédés :

- Tout d'abord, une grande partie du texte est formée de récits faisant alterner vision et interprétation, par la médiation d'un ange ou d'une autre figure du monde d'en haut. Ces récits à proprement

parler « apocalyptiques » concernent l'organisation du cosmos (présentation de la cour céleste, de la nouvelle Jérusalem…) ainsi que le dévoilement de l'histoire à venir.

- Ap se présente également comme une parole prophétique ; l'auteur s'inspire très largement des anciennes prophéties qu'il relit à la lumière de ce qui est pour lui la clé de lecture de toute révélation : la mort et la résurrection du Christ.
- Enfin, Ap emprunte ses caractéristiques au genre épistolaire dans la section des « lettres aux Églises » (2,1-3,22).

Si, des écrits relevant du genre apocalyptique, l'auteur d'Ap ne retient ni le pessimisme, ni la pseudonymie, ni même l'obscurité ésotérique, il conserve cependant – en les adaptant – des trait propres à cette littérature, comme l'illustre le c.12. **gen c.12*

Sources

L'auteur de l'Ap connaît et exploite abondamment les Écritures (plus de 500 citations ou allusions à des textes de l'AT). Ses ouvrages préférés sont les prophètes (Ez, Is, Jr), Daniel et les Psaumes. L'auteur est également familier des formulations liturgiques de l'Église primitive : doxologies (1,5 ; 4,9 ; 5,13 ; 7,12), acclamations (4,11 ; 5,9s.12), actions de grâce ou louanges (12,10 ; 15,3s ; 16,5 ; 18,20 ; 19,1-8). Il puise également dans le monde dans lequel il évolue. Le recours à des sources païennes (*Oracles d'Hystaspe*, *Oracle de Trophonius*) n'est aujourd'hui évoqué qu'avec prudence. La connaissance de l'astrologie ou de la magie ne permettrait pas vraiment d'expliquer l'ouvrage. Il est possible, mais non certain, qu'un thème mythologique ait pu influencer la rédaction du c.12 **ptes2*. En tout état de cause, l'auteur se réfère essentiellement à un univers qu'il considère comme normatif, à savoir la littérature vétéro-testamentaire, plutôt qu'à des productions d'un monde païen, considéré comme hostile et rongé par les forces du mal.

Principaux types d'interprétations

Deux principaux modes de lecture ont été adoptés.

L'un, historique, qui appréhende le livre comme un ensemble de prophéties embrassant totalement ou en partie l'histoire de l'Église. Ce premier type de lecture a donné lieu aux dérives du système historico-chronologique en concevant Ap comme un ensemble de prédictions correspondant à la succession chronologique de l'histoire de l'Église, depuis sa fondation jusqu'à la fin du monde. Rendu célèbre par les *Postilles* de N. de Lyre (14e s.), mais critiqué dès le 15e s. par P. de Burgos, cette interprétation est combattue, au tournant du 16e et du 17e s., par des commentateurs identifiant dans Ap des événements précis qui concernent seulement les premiers temps de l'Église. On distingue alors deux écoles : les « futuristes », qui, après F. Ribera, prônent *grosso modo* le plan suivant : Ap 1-4 (le 1er s. de l'Église) ; Ap 5-20 (« l'état futur de l'Église, au temps de l'Antéchrist et des persécutions ») ; Ap 21-22 (« la béatitude des saints après le Jugement ») ; de leur côté les « prétéristes » (J. Henten, A. Salmeron et surtout L. Alcazar) découvrent dans l'Ap des allusions exclusivement liées aux conflits de l'Église naissante, face au judaïsme (Ap 6-11 : chute de la Synagogue et ruine de Jérusalem) et au paganisme (Ap 12-20 : destruction du paganisme et chute de Rome).

L'autre, spirituel et « récapitulatif », s'efforce de comprendre « la logique de l'exposé » plutôt que le déroulement successif des faits (Victorin de Poetovio, *In Ap.* 11,5). L'adoption du principe récapitulatif énoncé par Tyconius (*Reg.* VI), repris par Augustin, mais formulé pour la première fois par Victorin, s'avère fécond dans la mesure où il permet de mieux comprendre certaines bizarreries du texte de Patmos. La règle en est la suivante : un événement peut donner lieu à plusieurs récits de visions (la victoire du Christ sur la Mort évoquée en Ap 11, 12 et 19, par ex.), ou bien un récit ponctuel renvoyer à une durée de l'histoire humaine. Est ainsi privilégiée une interprétation spirituelle, qui appréhende Ap comme une « révélation » s'appliquant aussi bien à l'Église du 1er s. qu'à toute son histoire.

Plan d'ensemble du livre

Plusieurs critères de structuration apparaissent à fleur de texte, comme l'emploi de l'expression « je fus en esprit/il me transporta en esprit » en des points-clefs du livre (1,10 ; 4,2 ; 17,3), la mention d'une ouverture dans le ciel (4,1 ; 11,19 ; 15,5 ; 19,11), ou les nombreuses occurrences du septénaire.

La matière du livre s'articule autour de figures : aux sept Églises qui représentent l'Église universelle (c.2-3), font écho la Femme céleste (c.12) et la Jérusalem nouvelle, épouse de l'Agneau (c.21). À l'opposé, « Apollyôn » (9,11) et le monstre qui monte de l'abîme (11,7), le dragon rouge feu et les bêtes (12,3 ; 13,1.11), la Grande Prostituée (17,1), symbolisent le Mal à l'œuvre dans le monde et acharné à compromettre le salut de l'homme. En somme, Ap élève le lecteur à un point de vue surplombant qui, embrassant le devenir de l'humanité, met en lumière un Dieu provident qui révèle la stratégie corruptrice de l'Ennemi, exhorte le peuple fidèle à collaborer à l'avènement du Royaume, et rappelle, dans l'Incarnation et l'avènement judiciaire de Jésus, la promesse de la béatitude faite aux témoins fidèles et la réprobation éternelle à laquelle se vouent les sectateurs du « Serpent du commencement » (v.9). La composition doit donc rendre compte des aspects ecclésiologique, christologique, agonistique, et sotériologique, tout en incluant la dimension historique du devenir de l'Église, Royaume divin, terrestre et céleste, débarrassé de l'Adversaire à la fin des temps (20,10).

Attaché à la récapitulation et initiateur du découpage septénaire du livre, Bède propose les séquences narratives suivantes : 1,1-3,22 (« riche préface » : présentation du Fils de l'homme et lettres aux sept Églises) ; 4,1-8,1 (luttes et victoires futures de l'Église) ; 8,2-11,18 (différents événements de l'Église) ; 11,19-14,20 (peines et victoires de l'Église) ; 15,1-16,21 (derniers fléaux sur la terre) ; 17,1-20,15 (chute de Babylone, triomphe du Christ et Jugement dernier) ; 21,1-22,21 (félicité des élus et épilogue).

À la suite de J. Henten (16e s.), qui a le premier souligné le rôle de pivot structurel du c.11, on a pu considérer qu'il s'agissait d'une prophétie concernant l'histoire d'Israël (4-11) ainsi que l'histoire de l'Église et de la Rome païenne (12-20), ou encore une révélation concernant le cosmos (4-11) puis l'histoire de l'humanité (12-20). En vertu du caractère oraculaire et prophétique des lettres, il semble possible de les insérer dans la partie prophétique, où leur contenu entre en résonance avec le reste de la section (4-22,15). Les lettres mettent au jour le combat spirituel engagé ici et maintenant ; elles lèvent le voile sur l'enjeu décisif du présent, celui du Ier s. et celui de chaque siècle jusqu'à la fin du monde. Elles participent d'ores et déjà du dévoilement du sens de l'histoire que développe l'ouverture du livre scellé, véritable révélation sur « la nature et la destinée du témoignage de la foi » en Ap 11 (H. U. von Balthasar), les chapitres suivants déployant quant à eux jusqu'au c.20 le troisième « malheur ». En 21-22,15 est enfin révélée la réalisation plénière de la promesse du salut.

Dans ces grandes lignes de force, le mouvement général du texte peut être ainsi restitué :

Prologue (1,1-3)

- « Révélation de Jésus Christ » (1,1)
- « qu'il a signifiée en envoyant par son ange à son serviteur Jean » (1,1)
- « le temps est proche » (1,3)
  - **Les lettres aux sept Églises et la vision inaugurale du « Fils d'homme » (1,4-11,19)**
    - Leurs forces, le mal qui y est à l'œuvre, remontrances et rappels de la promesse (1,4-3,22)
    - La liturgie céleste (4-5), le livre scellé, Apollyôn (6-9), l'imminence du châtiment, le livre avalé (10)
    - Les deux témoins et la Bête qui surgit de l'abîme (11)
  - **La Femme céleste et « l'enfant mâle » (12,1-20,15)**
    - La Femme face au dragon (12), les deux bêtes (13), les compagnons de l'Agneau (14)
    - Le cantique de Moïse et de l'Agneau (15), les fléaux et le châtiment de Babylone (16-18)
    - Le 1er combat (19), le règne millénaire (20,16), le 2nd combat (20,7-10), le Jugement (20,11-15)
  - **La Jérusalem nouvelle et « son époux » (21,1-22,15)**
    - La « jeune mariée » (21,2), « Dieu avec les hommes » (21,3), conséquences du Jugement et mise en garde au lecteur (21,6-8)
    - L'« épouse de l'Agneau », Dieu temple de la cité (21,23), conséquences du Jugement et mise en garde au lecteur (21,27)
    - Le Paradis avec le trône de Dieu et de l'Agneau dressé dans la ville (22,1-5), conséquences du Jugement (21,14-15)

Épilogue (22,16-21)

- « Moi, Jésus, j'ai envoyé mon Ange publier chez vous ces révélations concernant les Églises » (22,16)
- « C'est moi Jean, qui voyais et entendais tout cela » (22,8)
- « Le temps est proche » (22,12)

Authenticité, date et destinataires

Authenticité

Si, au Moyen Âge, la paternité johannique d'Ap ne souffre aucun déni, elle a soulevé en revanche de vives polémiques du 2e s. au 5e s.

Premier opposant à l'attribution apostolique, l'écrivain romain Caius (ou Gaius, fin du 2e s.) croit déceler de telles contradictions entre Ap et les synoptiques, puis entre Ap et les écrits pauliniens, qu'il attribue le livre au gnostique Cérinthe. Un siècle plus tard, au terme d'un examen serré avec les autres écrits attribués à Jean, Denys d'Alexandrie (vers 265-vers 340) avance deux arguments prouvant à ses yeux la non apostolicité des récits de visions : tout d'abord, le fréquent recours à l'expression « Moi, Jean » en Ap (par exemple Ap 1,9) s'oppose à la discrétion de l'évangéliste, disciple bien-aimé du Christ (Jn 13,23 ; 19,26 ; 20,2 ; 21,7) et fils de Zébédée (Jn 21,2) ; ensuite Denys repère des « idiotismes barbares » et des solécismes inexistants dans le corpus johannique, ainsi que le rapporte Eusèbe de Césarée (*Hist. Eccl.* 7,25,25). Cependant, la thèse de la paternité johannique d'Ap demeure dominante à cette époque. Justin (*Dial.* 81,4) affirme qu'un homme « du nom de Jean, l'un des apôtres du Christ, a prophétisé dans l'Apocalypse ». Sur le témoignage de son ancien maître Polycarpe, Irénée (*Haer.* 5,26,1) soutient la thèse de la paternité johannique. Cette conviction sera partagée notamment par Clément d'Alexandrie (vers 150-vers 226), Tertullien (vers 165-vers 225) et Origène († 254).

À la Renaissance, J. Lefèvre d'Étaples considère Ap comme « la revelation monstrée à Jehan par l'esperit de Jesuchrist ». Mais les réserves émises jadis par Denys d'Alexandrie retrouvent un regain de pertinence aux yeux de Luther – en dépit d'un changement d'avis ultérieur –, de Karlstadt, et d'une manière moins déclarée, chez Melanchthon, Bucer et Calvin. L. Valla exprime également des doutes, et, dans son sillage, Érasme multiplie les notules en défaveur de l'attribution johannique dans les quatre éditions de ses *Annotations* (1516, 1519, 1522, 1527). Néanmoins, les partisans de l'attribution apostolique s'avèrent plus nombreux, qu'il s'agisse de commentateurs protestants, tels F. Lambert, S. Meyer, H. Bullinger et T. de Bèze, ou catholiques, comme J. de Gaigny, F. Titelmans, F. de Ribeira, B. Viegas et, au Grand Siècle, L. de Alcazar, Cornelius a Lapide.

Fort débattue, la question de l'identité de l'auteur permet de dresser quelques constats et d'émettre une hypothèse : en premier lieu, Jean de Patmos ne revendique pas le titre d'apôtre ni non plus celui de « Presbytre », qui signe les épîtres (2Jn 1 ; 3Jn 1) ; ensuite, son grec, marqué par de nombreux solécismes, s'écarte sensiblement de celui des autres écrits johanniques ; enfin, l'auteur dit de lui-même qu'il se trouve à Patmos « à cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus » (Ap 1,9). Autant d'indices qui tendraient à faire de l'auteur d'Ap un membre influent des communautés d'Asie Mineure – un prophète judéo-chrétien – qui, après la révolte juive des années 60, aurait quitté la Palestine pour la province d'Asie, et connu ensuite l'exil à Patmos, sentence souvent rendue sous le règne de Domitien pour régler les conflits entre l'empereur et les notables opposés à sa politique. Dès lors, s'expliquent et s'éclairent les allusions historiques au règne de Néron (37-68), repérées par les commentateurs, et le rattachement du livre à celui de Domitien (91-96). Cependant, les différences grammaticales et les divergences de perspectives avec le reste du corpus johannique (évangile et épîtres) ne sauraient occulter les parallèles significatifs qui rattachent le voyant à la tradition johannique ou au corpus johannique. Quant à l'hypothèse de la paternité apostolique du livre de Patmos, elle n'a jamais été totalement abandonnée.

Datation

Pour rendre compte de la composition d'Ap, on a fait l'hypothèse de la fusion de deux séries de visions prophétiques rédigées, pour les plus anciennes, vers 70, et pour les plus récentes, vers 95.

Les références historiques explicites sont peu nombreuses dans Ap. La plus importante est la liste des souverains romains d'Ap 17,9ss. L'auteur mentionne une liste de sept dirigeants de l'empire : cinq relèvent du passé, le sixième est dit contemporain de l'auteur, le septième est encore à venir mais son règne sera bref avant la venue d'un huitième qui n'est autre qu'un des rois du passé. Les commentaires hésitent sur le roi qui doit commencer la série (César ou Auguste) ainsi que sur la manière de prendre en

compte les règnes très brefs de Galba, Othon et Vitellius (faut-il les compter pour un seul règne ou carrément les négliger ?) : César (-49 à -44) Auguste (-31 à 14) Tibère (14 à 37) Caligula (37 à 41) Claude (41 à 54) Néron (54 à 68) Galba (68 à 69) Othon (69) Vitellius (69) Vespasien (69 à 79) Titus (79 à 81) Domitien (81 à 96). Il est possible de prendre pour point de départ Auguste plutôt que César (Tacite distingue Auguste « empereur » de César « dictateur ») et d'obtenir : Auguste (-31 à 14) Tibère (14 à 37) Caligula (37 à 41) Claude (41 à 54) Néron (54 à 68) Galba (68 à 69). Le point le plus significatif est l'attente du retour au pouvoir de l'empereur décrit comme la « bête » persécutrice des chrétiens. Il y a ici une référence à la légende du *Nero redivivus*, selon laquelle Néron ne serait pas mort mais aurait trouvé refuge chez les Parthes en attendant de faire son retour à la tête d'une immense armée.

À la suite d'Irénée (*Haer.* 5,30,3) et de nombreux Pères de l'Église, beaucoup de commentaires contemporains envisagent une rédaction d'Ap sous le règne de Domitien (81-96). Toutefois, on ne peut écarter une rédaction dans la suite immédiate du règne de Néron, dont la persécution des chrétiens de Rome a laissé de vives traces dans la mémoire de la primitive Église. Si le développement du culte impérial (souvent évoqué dans Ap) est bien attesté en Asie Mineure sous le règne de Domitien, cet empereur apparaît beaucoup moins comme persécuteur que son prédécesseur Néron. La situation des destinataires des lettres aux Églises semble également différente : plutôt que l'empire, ce sont les tensions internes aux communautés, avec l'émergence de groupes pré-gnostiques, et les polémiques avec les communautés juives, qui sont évoquées.

Présentation de la péricope

Le chapitre 12 dans l'ensemble d'Ap

Le récit de vision du c.12 prolonge, développe et éclaire ce qui précède. Les trois « apparitions » (*ôphthê*) qui scandent la section 11,19-12,3 soulignent la continuité entre les deux chapitres : l'arche (11,19), la Femme (v.1) et le dragon (v.3). À quoi s'ajoute le parallélisme entre l'hymne d'Ap 11,15, qui célèbre l'établissement du règne de Dieu et du Christ, et Ap 12,10. On observe en outre un écho textuel entre l'évocation des nations qui « se sont mises en colère » (*ôrgisthêsan*) d'Ap 11,18, l'ire (*orgê*) divine (11,18) et la rage (*ôrgisthê*) du dragon contre la Femme (v.17), qui met en évidence la violence de l'affrontement.

Des liens sont également tissés entre Ap 12 et le chapitre suivant. Au v.4, le dragon est en arrêt devant la Femme (parfait *hestêken*, « se tenait »). Au v.18 le voyant se poste (aoriste *estathê*), sur le sable de la mer. À la menace que fait peser le dragon sur l'enfant succède le spectacle de la réalisation effective de son plan avec l'apparition et le déploiement de ses forces en Ap 13. Est-il question de « guerre contre les restes de la descendance » de la Femme (*polemon meta tôn loipôn tou spermatos*, v.17), ceux qui observent les commandements de Dieu et gardent le témoignage de Jésus ? Il est donné à la bête de la mer de faire la « guerre contre les saints » (*polemon meta tôn hagiôn*, 13,7). Bref, Ap 12 prépare ce que le chapitre suivant va développer.

Portée et enjeux d'Ap 12

En 10,11 l'ange a chargé le voyant de prophétiser aux peuples et aux nations. Avec Ap 12 s'ouvre une section du livre développant le troisième « malheur » (11,14) et annonçant les luttes que doit soutenir l'Église **bib7 *chr7*. La portée du récit de vision dépasse la seule description des souffrances endurées par le peuple de Dieu pour révéler combien, en butte à l'hostilité de l'Ennemi, il est préservé. Consacré à l'évocation de la guerre engagée par l'Adversaire contre le Christ et l'Église, ce chapitre met également en évidence la défaite du diable, ennemi vaincu, lancé pour peu de temps encore dans une course effrénée de destruction et de perdition. Sanctuaire de Dieu, le Christ qui s'est incarné a triomphé par sa Passion **chr5* du « serpent du commencement » **bib9*.

Ap 12

Propositions de lecture

c.12 ***Disposition*** La vision se divise en deux mouvements : d'abord deux tableaux – apparition des deux « signes », révélant l'hostilité du dragon à l'égard de l'enfant et de la Femme (vv.1-6), et guerre dans le ciel entraînant la chute du dragon et de ses anges (vv.7-12) –, puis évocation du combat du dragon sur terre contre la femme (vv.13-17), et contre sa descendance (vv.17s). Une séquence d'épisodes aussi grandioses ne pouvait que retenir l'attention des artistes, qui n'ont jamais cessé de les représenter dans des œuvres souvent spectaculaires témoignant à la fois de la riche imagerie du texte et des interprétations qu'en faisaient leurs époques. **vis*

c.12 ***Sens*** Dans la réception chrétienne, ce passage hautement symbolique **gen* a donné lieu à deux grands types d'interprétation :

- *spiritualiste* : on appréhende le « signe grandiose » comme (1) la figure de l'Église, à laquelle se joint (2) une explication mariologique ; on p. aussi éclaircir le sens de cette vision en la rapportant (3) à l'âme contemplative. **litt Moyen Âge*
- *historico-chronologique* : on cherche à établir une correspondance systématique entre le contenu des récits de visions johanniques et les événements de l'histoire. Le principe de la « récapitulation » et, plus généralement, l'approche patristique qui considère le livre dans son ensemble, comme une révélation sur la lutte que doit soutenir l'Église face au monde, sont en grande partie délaissés au profit d'une lecture chronologique continue d'Ap, lue comme une prophétie livrant au commentateur inspiré le scénario précis des temps futurs **chr1a *litt Renaissance*

c.12 ***Qui est la femme ?*** **chr1a et passim* La Femme enveloppée du soleil est, au sens littéral, non seulement Israël-l'Église mais aussi Marie, mère de Jésus. Déjà, dans l'évangile selon Jean, celle-ci n'est jamais nommée, révélant ainsi que son statut est plus qu'historique (*cf.* « le disciple que Jésus aime »). Elle suscite le premier des signes de Jésus, l'amenant à manifester sa gloire et à faire naître la foi chez ses disciples (Jn 2,1-11). Elle reçoit le disciple que Jésus aime comme son fils et elle lui est donnée comme sa mère (Jn 19,25-27). Cette adoption fait des serviteurs et amis de Jésus (Jn 15,15) ses frères (Jn 20,17). La mère de Jésus est ainsi à la fois une figure historique et un symbole de la communauté (non seulement d'Israël mais aussi de l'Église), et ce dès le commencement. Réciproquement, en Ap 12, la Femme, qui symbolise la communauté (Israël-l'Église), met au monde l'enfant messianique (vv.2.5). Si l'enfant peut être identifié à Jésus, sa mère peut aussitôt être

identifiée à Marie. De plus, les disciples de Jésus sont également ses enfants (v.17). Mais les traits qui décrivent cette « Femme » gardent toute leur dimension figurative : « les douleurs de l'enfantement », par exemple, ne sauraient s'appliquer ni à Marie, ni à l'Église, de façon littéraliste.

Texte

~ Procédés littéraires ~

c.12 ***Hypotypose, métonymie, synecdoque*** Les deux occurrences du verbe « apparaître » soulignent combien le voyant entre dans le cœur du mystère divin, des causes de l'histoire du monde : la femme et son enfantement messianique ; le dragon et son hostilité ; l'enfant, Christ vainqueur. L'amplification est rendue plus sensible grâce au cadre céleste de la vision et à sa dimension cosmique (la queue du dragon traîne le tiers des étoiles, v.4). Les oppositions aspectuelles entre procès non limités (« crie », « traîne », « est nourrie »…) et événements (« apparut », « projeta », « enfanta »…), le contraste chromatique entre l'éclat solaire de la femme et la robe rouge feu du dragon ; la métonymie à valeur méliorative désignant la femme grâce à sa couronne, à sa domination sur la lune et à son manteau ; la synecdoque dépréciative à propos du dragon, avec la monstruosité des sept têtes, soulignent le drame qui se joue.

~ Genre littéraire ~

c.12 ***Genre apocalyptique*** On retiendra tout d'abord l'utilisation d'un langage symbolique, aux antipodes d'un discours abscons réservé à quelques initiés. En effet, nourris aux Écritures juives, lecteurs et auditeurs du 1er s. savent interpréter le septénaire (v.3) ou l'indication concernant la durée du temps de la persécution **chr1c*, **pro6b*. Les figures et représentations symboliques qui animent ce tableau céleste leur sont également familières, qu'il s'agisse du dragon comme symbole du Mal **bib3*, des contrastes chromatiques entre l'enveloppe solaire de la femme et la robe rouge feu du monstre polycéphale **chr3b*, ou de l'opposition entre le ciel et la terre. Un tel langage symbolique souligne l'intensité et la gravité du combat spirituel engagé et éveille le destinataire aux réalités d'en haut. Littérature de résistance, la littérature apocalyptique doit nourrir la solidarité de la communauté contre une culture hostile. Ce trait est ici prégnant avec l'évocation de l'hymne de louange (v.10) et le récit de la chute de Satan et de ses coreligionnaires.

1 Et voici qu'un grand signe apparut dans le ciel
Une femme revêtue du soleil, la lune sous les pieds
Et sur sa tête une couronne de douze étoiles
2 Et enceinte elle crie dans les douleurs et les tourments de l'enfantement

Texte

Grammaire

1a un grand signe apparut *Passif divin* Litt.: «fut vu, rendu visible» (*ôphthê*): ce terme se retrouve dans le kérygme primitif (1Co 15,5-8) et les récits d'apparition du NT. Le grand signe ne fait pas qu'apparaître, il est solennellement montré, rendu présent.

Procédés littéraires

1a signe *Anastrophe* Mise en relief du sujet (ordre des mots marqué SVO) que l'on ne trouve plus au début du verset 3 (ordre non marqué VSO).

1a.3a.7a le ciel *Anaphore* Le recours à l'anaphore confère au récit sa force incantatoire (voir l'emploi des conjonctions *kai*, «et»). À la vertu expressive de cette figure s'ajoute son effet amplificateur, caractéristique du style prophétique.

1a.3b.9a.10.12c grand *Polyptote* Les cinq occurrences de l'adjectif «grand» soulignent la violence de l'opposition entre la puissance des forces du mal et la toute-puissance de Dieu.

Réception

Intertextualité biblique

1c douze étoiles La valeur numérique 12 en lien avec la couronne d'étoiles est associée dans le livre à Israël (7,5-8; 21,12) ou aux Apôtres (21,14). Dans le songe de Joseph (Gn 37,9), les étoiles représentent également les tribus d'Israël. La parure astrale (lune, soleil) peut renvoyer à Ct 6,10 ou Is 60,19-20 et orienter l'identification du côté de Jérusalem **ptes1b* (la valeur numérique 12 est récurrente dans la description de la nouvelle Jérusalem au c.21).

2a elle crie dans les douleurs de l'enfantement *Allusions messianiques et eschatologiques* à Is 66,7ss avec la naissance d'un peuple nouveau enfanté par Sion. Les douleurs de l'enfantement peuvent également évoquer les périodes difficiles, notamment celles qui préluderont à l'avènement du Messie (Is 13,8; Os 13,13; Mt 24,8). Jn utilise le vocabulaire des douleurs de l'enfantement dans le contexte de la Passion du Christ (Jn 16,19-22).

Littérature péri-testamentaire

1b Une femme Symbole de Jérusalem ou du peuple élu 4Esd 9,38-10,60; 2Bar 3-4

2-4 *Naissance de l'enfant et apparition du dragon: parallèle* Un texte de Qumrân évoque l'enfantement simultané du Messie et celui de son adversaire (l'aspic): *Hymne* E (*1QH 3,6-18*): «6 [Car je fus méprisé par eux], [et ils n'] avaient [nulle] estime pour moi. Et ils rendirent [mon] âme pareille à un bateau dans les profondeurs de la m[er] 7 et à une ville fortifiée en présence de [ceux qui l'assiègent]. [Et] je fus dans le désarroi; telle la Femme qui va enfanter, au moment de ses premières couches. Car des transes 8 et des douleurs atroces ont déferlé sur ses flots afin que Celle qui est enceinte mît au monde (son) premier-né. Car les enfants sont parvenus jusqu'aux flots de la Mort; 9 et Celle qui est enceinte de l'Homme de détresse est dans ses douleurs. Car dans les flots de la Mort elle va donner le jour à un enfant mâle, et dans les liens du Shéol va jaillir 10 du creuset de Celle qui est enceinte un Merveilleux Conseiller, avec sa puissance; et il délivrera des flots un chacun grâce à Celle qui est enceinte de lui. Tous les seins éprouvent des souffrances, 11 et ils ressentent des douleurs atroces lors de l'accouchement des enfants, et l'épouvante saisit celles qui ont conçu ces enfants; et lors de l'accouchement de son premier-né toutes les transes déferlent 12 dans le creuset de Celle qui est enceinte. Et Celle qui est enceinte de l'Aspic est en proie à des douleurs atroces; et les flots de la Fosse (se déchaînent) pour toutes les œuvres d'épouvante. Et ils secouent 13 les fondations du rempart comme un bateau sur la face des eaux; et les nuages grondent dans un bruit de grondement. Et ceux qui habitent la poussière sont 14 comme ceux qui parcourent les mers, terrifiés à cause du grondement des eaux. Et leurs sages sont pour eux comme des marins dans les profondeurs; car 15 toute leur sagesse est anéantie à cause du grondement des eaux, à cause du bouillonnement des abîmes sur les sources des eaux. [Et] les vagues [sont agi]tées, (soulevées) en l'air, 16 et les flots font retentir le grondement de leur voix. Et, parmi leur agitation, s'ouvrent le Sh[éo]l [et l'Abaddon], [et tou]tes les flèches de la Fosse 17 (volent) à leur poursuite; à l'Abîme ils font entendre leur voix. Et les portes [du Shéol] s'ouvrent [pour toutes] les œuvres de l'Aspic; 18 et les battants de la Fosse se referment sur Celle qui est enceinte de la Perversité, et les verrous éternels sur tous les esprits de l'Aspic».

Tradition chrétienne

1a un grand signe… une femme
= *L'Église*: Hippolyte *Antichr.* 61,1: par la femme enveloppée du soleil, Jean «a signifié de la manière la plus manifeste l'Église». Victorin *In Ap.* 12,1: «l'antique Église, celle des patriarches, des prophètes et des saints apôtres». Méthode *Symp.* 184: «notre Mère», celle que «les prophètes, dans la vision qu'ils eurent des temps futurs, ont appelée tantôt Jérusalem, tantôt Fiancée, tantôt la Montagne de Sion, tantôt Temple et Tabernacle de Dieu». Augustin *Enarrat. Ps.* 142,3: «[…] cette femme est la cité de Dieu dont il est dit dans un psaume: "Ô cité de Dieu, on dit de vous des choses merveilleuses [Ps 87,3]"; cette cité qui eut son commencement en Abel, comme la cité du mal en Caïn [Gn 4,8 et 17], l'antique cité de Dieu, toujours tourmentée sur la terre, espérant le ciel, et dont le nom est Jérusalem et Sion» (voir aussi Césaire, Primase, Bède, Bérangaud, B. de Segni). Rupert de Deutz *In Ap.* souligne que le terme *mulier* («femme») est employé en maints passages des Écritures pour désigner la «sainte Église». Sollicitant Ep 5,24, Hugues de Saint-Cher *In Ap.* justifie cette lecture: la «Femme» désigne l'Église, féconde et soumise au Christ. *Glossa*: ce récit de vision s'inscrit dans la section consacrée à l'évocation du combat que doit soutenir l'Église contre l'Adversaire (voir aussi Denys Le Chartreux, *Enarrat. Ap.*)
= *Marie*: Épiphane *Pan.* 78,11,1-6: «nous lisons dans l'Apocalypse de Jean: "le dragon se rua vers la femme qui avait eu l'enfant mâle, et les ailes de l'aigle lui furent données, et elle fut emportée au désert, afin que le dragon ne pût l'attraper". Sans doute ce dernier passage peut-il trouver son accomplissement en Marie. Mais je ne saurais l'affirmer catégoriquement, n'allant pas jusqu'à dire qu'elle serait demeurée immortelle. Mais je n'affirmerais pas pour autant qu'elle ait connu la mort». La Femme représente Marie, qui, pour Ps.-Œcuménius *Comm. Ap.*, est céleste parce que pure d'âme et de corps.
= *L'Église et Marie*: L'interprétation mariologique n'entame en rien l'importance de l'approche ecclésiologique aux yeux des auteurs médiévaux. Autpert déclare ainsi que le premier signe céleste d'Ap 12 désigne la Vierge Marie en tant qu'«espèce» (*species*), ou partie de l'Église, qui, à ce titre, enfante le Christ. Il considère également cette femme comme un «tout» (*genus*), symbole de l'Église qui enfante le Christ (*Exp. Ap.*). S'inspirant d'Autpert et de Bède, Hay-

¶ **1 une femme** Gn 3,15 ; Is 54 • **soleil, lune et étoiles** Gn 37,9 • **vêtue de soleil** Ps 104,2 ; Ct 6,10

¶ **2 une femme enceinte** Is 7,14 ; 26,17 ; 66,7-8 • **douleurs de l'enfantement** Gn 3,16 ; Mi 4,9-10 ; Mt 24,8// ; Jn 16,20-22

mon D'Auxerre *Exp. Ap.* considère la lecture ecclésiologique comme prééminente, la femme figurant l'Église qui « ne cesse d'engendrer chaque jour des fils spirituels par la prédication et le baptême ». Mais en tant que Mère de Dieu (*Theotokos)*, elle est ici encore une partie de l'Église. Si le commentateur rappelle que l'allusion aux douleurs de l'enfantement ne peut s'appliquer à Marie, qui n'a pas connu la corruption du péché, il hérite finalement à son tour de la double explication, mariale et ecclésiale. Rupert de Deutz *In Ap.* reprend, quant à lui, l'arrière-plan de Gn 3 en soulignant combien l'hostilité du serpent à l'égard d'Ève préfigure celle du dragon face à la femme, « figure de l'Église tout entière », dont la Vierge Marie est « la part la plus importante », parfaite, « en raison de la fécondité de son sein ». Bernard *In adventu Domini* ouvre son enseignement sur le puissant renversement qui s'opère de l'incipit à la clôture de la Bible : « Mes bien chers frères, il est un homme et une femme qui nous font bien du mal ; mais grâce à Dieu, il y eut aussi un homme et une femme pour tout réparer ». Ainsi s'éclaire la mission éminente de Marie, antithèse d'Ève et médiatrice entre l'homme et le Christ : « Nous avons eu une cruelle médiatrice dans Ève, par qui l'antique serpent a fait pénétrer jusqu'à l'homme son virus empesté, mais Marie est fidèle, et est venue verser l'antidote du salut à l'homme et à la femme en même temps ». La lecture mariologique ne s'affirme pas au détriment de l'approche ecclésiologique mais vient en quelque sorte déployer le potentiel interprétatif et révéler la richesse du texte sacré : « je veux bien que la suite de la prophétie montre qu'on doit entendre ces mots de l'état présent de l'Église, mais on peut aussi fort bien les appliquer à Marie ».

= *L'« Église des moines » et l'âme contemplative* : Bonaventure *Coll. Hex.* 20 interprète la figure de la femme comme le symbole de « l'ordre des contemplatifs » qui apparaît avec la naissance du monachisme.

1b revêtue du soleil

= *L'espérance de la résurrection* : Victorin *In Ap.* 12,1, l'enveloppe solaire est le symbole de « l'espérance de la résurrection et la promesse de la gloire ».

= *L'éclat du Verbe* : Hippolyte *Antichr.* 61,1 : « l'Église revêtue du Verbe de Dieu, dont l'éclat dépasse celui du soleil ». Méthode *Symp.* 186 interprète la lumière qui la revêt comme l'éclat du Verbe en son épouse, dont la « beauté pure et sans tache rayonne, plénière, durable » (voir aussi Ps.-Œcuménius, Hugues de Saint-Cher, *In Ap.*).

= *Le signe de l'infinie clémence de Marie* : Bernard *In adventu Domini* : « de même que le soleil se lève indifféremment sur les bons et sur les méchants, ainsi Marie ne fait point une question de nos mérites passés ; elle se montre pour tous […] très clémente ; elle enveloppe d'un immense sentiment de commisération les misères de tous les hommes ».

= *L'âme contemplative* : Bonaventure *Coll. Hex.* 20 : « L'âme contemplative est "revêtue du soleil" par la considération de la Monarchie céleste qui est la principale [part de la contemplation] ». Demeure de Dieu, l'âme contemplative est « pleine de lumières », et « ne détourne jamais son regard de la lumière. »

1b la lune sous ses pieds

= *Le baptême* : Méthode *Symp.* 186ss : la lune est placée sous les pieds de la femme car l'Église « doit nécessairement présider au bain (baptismal) comme étant la mère de ceux qui y sont baignés ». Et, purifiés et renouvelés dans ce bain, ces derniers brillent désormais, à l'instar de la lune, « d'une lumière neuve » (voir aussi André de Césarée, *Exp. Ap.*).

= *La Loi de Moïse* : Ps.-Œcuménius *Comm. Ap.* : l'Incarnation marque le déclin de la Loi, symbolisée précisément par la lune parce qu'elle reçoit sa lumière du soleil/le Christ.

= *L'instabilité* : Symbole de la corruption, de l'instabilité et de la fragilité que foule aux pieds l'Église selon Primase *Comm. Ap.*, la lune l'est aussi « de la sottise à cause de ses phases différentes, et de l'Église, probablement parce qu'elle n'a qu'une lumière empruntée ». Bernard *In adventu Domini* : la femme, qui figure aussi Marie, est la médiatrice entre l'Église et le Christ ; en effet, si la lune sous ses pieds est cet astre qui ne brille pas par lui-même, il faut s'attacher « aux pas de Marie », et, dans « la plus dévote des supplications », car « la femme entre le soleil et la lune, c'est Marie entre Jésus-Christ et son Église ». Denys Le Chartreux, *Enarrat. Ap.* : « Par la lune, à cause de sa variation continuelle, on désigne l'instabilité des affaires du monde, ou les richesses terrestres, ou bien le monde lui-même, trompeur et glissant ».

= *La gloire du monde* : Bède *Exp. Ap.* II : « l'Église du Christ revêtue du soleil foule aux pieds la gloire du monde ». À partir du Ps. 72,7, Bède souligne que ce signe marque l'avènement du règne messianique, règne de justice et de paix : « […] en ses jours, est-il dit, s'élèvera la justice et une abondance de paix, jusqu'à ce que la lune disparaisse entièrement. C'est-à-dire l'abondance de la paix s'élèvera à tel point qu'elle dissipera toute la fragilité liée à notre condition mortelle, "lorsque le dernier ennemi détruit sera la mort" [1Co 15,26] ». B. de Segni *Exp. Ap.* IV : la lune est le symbole de la faiblesse, de l'inconstance et du monde, que l'Église piétine, elle qui « désire ardemment les seules choses célestes. »

= *Les Écritures* : S'il admet l'interprétation selon laquelle la lune désigne le monde, Bérangaud *Exp. vis.* IV en avance une autre, qui lui semble meilleure : « Comme la lune éclaire la nuit, il me semble préférable que, par la lune, nous comprenions l'Écriture sainte, sans la lumière de laquelle, dans la nuit de ce monde, nous n'avons pas la force d'avancer par les chemins de la justice. Au sujet de cette lumière, le psalmiste déclare : "Ta parole est une lampe à mes pieds et une lumière dans mes sentiers". »

= *L'Église militante* : Bonaventure *Coll. Hex.* 20 : « quand l'âme descend à la considération de l'Église militante, elle "a la lune sous les pieds", non en la foulant, mais parce qu'elle se fonde et s'appuie sur l'Église. De fait, il n'y a pas d'âme contemplative sans le soutien de l'Église comme base ».

1c sur sa tête une couronne de douze étoiles

= *Les douze apôtres* : ceux qui ont fondé l'Église de l'ère chrétienne (Hippolyte *Antichr.* 61,1 ; Primase, etc.) Victorin *In Ap.* 12,1 : « le chœur des patriarches » dont le Christ est le descendant. Loin de restreindre la portée de cette figure à la communauté juive ou à la communauté judéo-chrétienne, il la considère au contraire comme une représentation de l'Église en général. Les étoiles qui ceignent son front comme une « parure » signifient son élection : Méthode *Symp.* 185s. *Glossa* : les douze apôtres « en qui le monde a cru, ou bien en qui l'Église a vaincu le monde » (voir aussi Denys Le Chartreux, *Enarrat. Ap.*).

= *Douze mystères* : Bonaventure *Coll. Hex.* 2 : « Après, [quand elle descend à] la considération des illuminations hiérarchiques, l'âme [contemplative] est comme "possédant douze étoiles". Ces étoiles sont les douze mystères qui doivent être dévoilés, signifiés par douze signes à venir, lesquels sont les signes des élus ». Le récit de vision johannique montre l'âme contemplative s'ouvrant aux signes prophétiques.

= *Douze fruits de l'Esprit* : « la charité, la joie, la paix, la patience, la douceur, la bonté, la longanimité, la mansuétude, la foi, la modestie, la continence, la chasteté » (Hugues de Saint-Cher *In Ap.*, d'après Ga 5,23 in V).

Texte

3 Puis un autre signe apparut dans le ciel
Et voici un grand dragon couleur de feu ayant sept têtes et dix cornes
Et sur ses têtes sept diadèmes
4 Et sa queue traînait le tiers des étoiles du ciel
Et les projeta sur la terre
Et le dragon se tenait en arrêt face à la femme sur le point d'enfanter
Pour qu'à peine enfanté son enfant fût dévoré

Grammaire

4a traînait/lançait ***Aspect verbal*** Opposition entre le présent à valeur non limitative (*surei*: «il traîne») et l'aoriste limitatif (*ebalen*: «il lança»). Le parfait *hestêken* équivaut ici à un imperfectif (valeur non limitative).

Procédés littéraires

4cd.5ab enfanter / enfanté / enfant ***Paronomase*** Au jeu verbal (v.4) s'ajoute un effet de surprise, puisque *katafagê$_i$* (v.4d «[pour qu'il] dévorât») apparaît en fin de verset et en position emphatique.

Réception

Intertextualité biblique

3b dragon Dans l'AT, comme dans d'autres religions de l'ancien Orient, le dragon symbolise les forces chaotiques du cosmos. Dans la Bible, le dragon est parfois décrit comme un monstre marin combattu par le Seigneur dans le cadre des récits de création (Jb 7,12; Am 9,3; Is 27,1; Ps 74,13s par ex.). Is 27,1 évoque le combat contre le dragon non comme une réminiscence d'un passé primordial, mais dans le cadre d'un combat eschatologique encore à venir. D'autres passages utilisent la figure du dragon pour représenter des pouvoirs politiques hostiles à Israël (Nabuchodonosor en Jr 51,34 ou le roi d'Égypte en Ez 29,3). Les animaux fantastiques polycéphales sont déjà présents dans Dn (léopard à 4 têtes et bête à 10 cornes du c.7). Là aussi, les cornes et les têtes représentent le pouvoir et la domination. cf. Jn: 12,31; 14,30; 16,11… (prince de ce monde)

Littérature péri-testamentaire

3 dragon: *Pss Sal* 2,25 désigne ainsi Pompée.
4a chute d'étoiles: cf. spéculations juives sur la chute des anges à partir de Gn 6,1-8 (*1Hen* 6-10; 15-16; 86-88; *2Hen* 18-19; 29,4-5). **chr4a*.

Tradition chrétienne

3a Puis un autre signe apparut dans le ciel
= *Le diable*: Victorin *In Ap.* 12,2s: le dragon est «l'ange apostat». Méthode *Symp.* 195: le dragon «en embuscade pour dévorer l'enfant de la femme en gésine, c'est le Diable qui tend ses pièges pour porter atteinte à ceux qui ont reçu la lumière, ravager la présence du Christ dont leur esprit est saisi». Rupert de Deutz, *In Ap.* VII: le diable «qui a toujours manifesté sa haine contre cette Église». J. de Flore *Exp. Ap.*: «Ce Dragon, c'est le Diable. Son corps est formé de tous les réprouvés».
= *Un personnage historique, séide du diable*: Ps.-Œcuménius *Comm. Ap.*: le diable «a incité Hérode, homme lascif ayant un harem, à détruire l'enfant mâle» (voir aussi Bérangaud *Exp. vis.* IV et Hugues de Saint-Cher). N. de Lyre *Postilla*: le dragon annonce prophétiquement Chosroès II «ennemi considérable de l'Église», roi sassanide de Perse de 590 à 628, dont les armées attaquent l'empire byzantin à partir de 605.
3b un grand dragon couleur de feu Victorin *In Ap.* 12,3: «Quant au fait qu'il est dit de couleur "rouge", c'est-à-dire écarlate, pareille couleur lui vient du fruit de ses œuvres. Car "il fut homicide dès l'origine [Jn 8,44]", et opprima en tout lieu l'humanité, moins encore par la redevance due à la mort que par des malheurs variés» (Bède, Haymon d'Auxerre, Bérangaud, Richard de Saint-Victor, Denys le Chartreux, etc.). Il est rouge en raison de sa «soif de sang et de sa nature courroucée», Ps.-Œcuménius *Comm. Ap.* Hugues de Saint-Cher *In Ap.*: le sang des saints.
3b ayant sept têtes
= *Le pouvoir de Satan*: Ps.-Œcuménius *Comm. Ap.*: à la suite d'Isaïe (Is 27,1) et du psalmiste (Ps 74,14), le diable est figuré par un dragon ayant plusieurs têtes. Le chiffre 7 «signifie un grand nombre, parce qu'il exerce de nombreuses dominations et échafaude de nombreux complots perfides contre les peuples, complots grâce auxquels il les réduit en esclavage».
= *Les sept péchés capitaux*: l'intempérance, la «lâcheté et [la] veulerie», le «manque de foi et l'aveuglement de l'esprit […], et ainsi de suite pour les autres aspects qui sont les privilèges du mal» (Méthode *Symp.* 206s; voir aussi: Bède, Haymon d'Auxerre, Richard de Saint-Victor, B. de Segni, etc.) Denys le Chartreux évoque «sept esprits mauvais» mais également «sept vices capitaux, et sept dommages spirituels, opposés aux sept dons de l'Esprit Saint».

¶ 3 **signe** Is 7.11-14 ; Ap 12,1 • **dragon** Ap 13,2b ; 16,13 ; 20,2 ; Is 14,29 ; 27,1 ; Is 51,9 ; Ez 29,3 • **sept têtes et dix cornes** Ap 5,6 ; 13,1 ; Dn 7,7.24

¶ 4 **le tiers (des étoiles)** Ap 8,7.12 • **chute d'étoiles** Dn 8,10

= *Sept empereurs* : Victorin *In Ap.* 12,3 : « Les sept têtes : ce sont sept empereurs romains, au nombre desquels est en premier lieu l'Antéchrist » (voir aussi Césaire).
= *Les réprouvés au cours des sept âges du monde* : Bérangaud *Exp. vis.* IV : ceux qui ont vécu 1/ avant le Déluge ; 2/ du Déluge jusqu'à l'instauration de la Loi ; 3/ les idolâtres après que la Loi fut donnée ; 4/ les faux prophètes et les rois impies, cause de grandes souffrances pour le peuple de Dieu qui a subi la captivité ; 5/ les juifs impies qui ont mis à mort le Seigneur et persécuté ses apôtres ; 6/ les ennemis de l'Église ; 7/ la septième tête représente l'Antéchrist des temps derniers. Rupert de Deutz *In Ap.* VII rappelle, à la lumière de l'histoire sainte, et de manière plus détaillée, les événements douloureux jalonnant le devenir du peuple de Dieu : l'hostilité de Pharaon ; le règne de Jézabel marqué par l'instauration du culte de Baal et la persécution des « fils de prophètes » ; la captivité à Babylone ; le règne des Perses et des Mèdes avec une allusion à la cruauté d'Aman (Est 3) ; la persécution d'Antiochus Épiphane ; l'Empire romain ; l'avènement de l'Antéchrist. Mais ce mode de lecture est développé plus systématiquement encore chez J. de Flore *Exp. Ap.*, pour qui les sept têtes désignent : 1/ Hérode ; 2/ Néron ; 3/ Constance l'Arien ; 4/ Chosroès ; 5/ « un des rois de la nouvelle Babylone » (l'empereur Henri IV) ; 6/ Saladin ; 7/ « le grand tyran ».
= *La totalité des méchants* (Hugues de Saint-Cher).

3b et dix cornes

= *Dix rois des temps derniers* : Victorin *In Ap.* 12,3 ; B. de Segni *Exp. Ap.* IV : dix rois qui, « au temps de l'Antéchrist, accableront la sainte Église non seulement par de fausses prédictions mais encore par un pouvoir tyrannique ». Plus largement, les cornes figurent les royaumes de ce monde.
= *Les dix commandements de l'Ennemi* : Méthode *Symp.* 207 : « les dix maximes en contre-pied du Décalogue […] qui lui servent à culbuter, à renverser, comme à coup de boutoir, le commun des âmes » (voir aussi, par ex., Richard de Saint-Victor *In Ap.* IV).
= *Les royaumes d'ici-bas* : Césaire *Exp. Ap.* : « Les têtes sont des rois, et les cornes, des royaumes : dans les sept têtes en effet il exprime tous les rois, dans les dix cornes, tous les royaumes du monde ». Bède *Exp. Ap.* II : les sept têtes représentent tous les rois inféodés à Satan et les dix cornes l'ensemble de son royaume. Hugues de Saint-Cher, *In Ap.* : les dix cornes figurent les richesses et les puissances du monde.

4a Et sa queue

= *Les hérétiques* : pour Césaire *Exp. Ap.*, la queue représente « les hérétiques qui précipitent sur la terre les étoiles du ciel qui adhèrent à eux par réitération du baptême » (allusion aux donatistes qui ne reconnaissaient pas la validité du baptême catholique et exigeaient par conséquent une nouvelle administration du sacrement pour ceux qui rejoignaient leur Église).
= *L'armée de Chosroès* : N. de Lyre *Postilla*.

4a traînait le tiers des étoiles du ciel

= *Les mauvais prophètes* : Méthode *Symp.* 196s : les étoiles peuvent représenter les « rassemblements d'hétérodoxes », appelés ici le tiers des étoiles « parce qu'ils ont fait fausse route sur un des termes du nombre trinitaire » : le Père/Sabellius ; le Fils/Artémas ; l'Esprit/Ebion.
= *Le tiers des croyants ou des anges* : Victorin *In Ap.* 12,7 : « "le tiers" des croyants », mais plus encore le « tiers des anges, qui lui étaient soumis alors qu'il était prince, et qu'il a séduits quand il fut déchu de son rang » (voir aussi Hugues de Saint-Cher, *In Ap.*). Héritier de Tyconius et de Victorin, Césaire précise : « Beaucoup estiment qu'il s'agit des hommes dont le diable fait ses associés par leur accord avec lui ; beaucoup pensent qu'il s'agit des anges qui ont été précipités avec lui lorsqu'il est tombé » (voir aussi Primase).
**ptes4a*
Denys Le Chartreux, *Enarrat. Ap.* : la multitude des hommes et des anges abusés par Satan.
= *Les ennemis de l'intérieur de l'Église* : Bède *Exp. Ap.* II : les étoiles sont les « faux frères ».
= *Le tiers des chrétiens éliminés par ses armées* : N. de Lyre *Postilla*, le tiers des chrétiens qui ont disparu notamment en Égypte, Libye et Terre sainte.

Texte

Texte

5a un fils mâle Certains mss portent la leçon « un fils, un mâle », qui implique une substantivation. La disparité des genres en grec (*huion* « fils » : m. ; *arsen* « mâle » : n.) engage dans ce cas à interpréter *arsen* comme un substantif.

Vocabulaire

5a houlette *Valeur sémantique* *rhabdos* désigne en principe un bâton en bois (« bâton de commandement » [héb *maṭṭeh*], « canne » [héb *maqqēl*], « houlette de berger » [héb *šēbeṭ*]). Dans G, il peut traduire l'héb *šēbeṭ* ou *maṭṭeh* (« houlette »/« bâton de commandement »). **ref *bib*
5b fut arraché *Valeur sémantique* Le verbe *harpazô* employé ici dénote la violence d'un vol à l'arrachée. Litt. *hêrpasthê* se traduirait : « fut arraché [pour être emmené]. »
7b Michel ou Michaêl En héb le nom signifie « qui est comme Dieu ? » **ref*

Grammaire

6a où elle dispose *Sémitisme* (litt. : « où elle a là »). Répétition de l'antécédent (*erêmon*) dans la subordonnée (*ekei*), fréquente dans Ap (2,2.17 ; 3,8 ; 7,2.9 ; etc.) ; cf. Mt 3,12 et Jn 1,33.
7ab Et il y eut *Accord avec le sujet le plus rapproché* Litt. : « voici venu » (*egeneto*) s'applique tant à « une guerre » qu'à « Michel », mais reste au singulier. Litt. : « Et il y eut une guerre dans le ciel, Michel et ses anges, pour lutter contre le dragon ».

Procédés littéraires

5a houlette de fer *Antithèse* Opposition entre le bois et le fer. **voc*
6a la femme *Anastrophe* Mise en relief du sujet (ordre des mots marqué SVO).
6b mille deux cent soixante jours *Numérologie* La durée du séjour au désert est reprise v.14 sous la forme *un temps, des temps et la moitié d'un temps* (le « temps » correspond alors à une année pour aboutir à 3,5 ans). C'est la même périodisation qu'en 11,2s qui établit une équivalence entre 42 mois et 1260 jours (les mois ayant 30 jours). Cette valeur numérique correspond à la moitié d'une période de 7 ans, c'est à dire à un cycle court et incomplet. Symbole de précarité et de persécution.

Contexte

Textes anciens

5 *Naissance d'un enfant mâle menacé : parallèle* Hygin, *fable* 140, raconte ainsi la naissance d'Apollon : Léto, enceinte d'Apollon et d'Artémis, doit fuir la colère du serpent/dragon Python qui sait, par une prophétie, que le fils de Léto le tuera. Après bien des péripéties, Léto se cache aux yeux de Python et met au monde Artémis à Ortygie puis Apollon à Délos. Quelques jours après, ce dernier accomplit la prophétie et tue Python. Cette légende était populaire en Asie mineure, bien attestée par de nombreux vases décorés sur ce thème, et même la frappe de pièces de monnaie (ayant cours à Éphèse) représentant Léto et ses enfants fuyant devant le monstre. Patmos passait par ailleurs pour être l'île d'Artémis et en abritait une fameuse statue.

Réception

Intertextualité biblique

5a un fils, un mâle *Allusion messianique* Référence à G-Is 66,7 (référence à l'enfantement d'un mâle). Fils et mâle sont regroupés en Jr 20,15.
5b « Auprès de Dieu », *pros ton Theon* : *cf.* Jn 1,1.

5 Et elle enfanta un fils mâle
NES *un fils, un mâle* qui sera le
berger guidant toutes les nations d'une
houlette de fer
Et son enfant fut arraché vers Dieu et vers son
trône
6 Et la femme s'enfuit au désert où elle dispose
d'un lieu préparé par Dieu
Pour y être nourrie mille deux cent soixante
jours
7 Et il y eut une guerre dans le ciel
Michel et ses anges pour lutter
V TR *luttaient* contre le dragon
Et le dragon fit la guerre et ses anges avec lui

5a guidant… d'une houlette de fer *Citation* de G-Ps 2,9 (*poimainein en rabdô$_i$ sidêrâ$_i$*). Ce texte est fréquemment utilisé par la première génération chrétienne pour être appliqué à Jésus (Ac 13,13 ; He 1,5 ; 5,5 ; Mc 1,11 ; Ap 1,5 ; 2,26s ; 6,15 ; 11,18 ; 19,15…). Ap exploite le Ps 2 en 1,5 ; 2,26s ; 6,15 ; 11,18 ; 19,15…
5b son enfant fut arraché vers Dieu et vers son trône L'enlèvement de l'enfant peut être compris comme une allusion à l'ascension de Jésus, mais dans la littérature johannique l'exaltation n'est pas dissociée de la mort et de la résurrection du Christ. Il s'agit ici d'un langage symbolique décrivant à la fois la mort (les douleurs de l'enfantement qui décrivent la Passion en Jn 16,19-22) et la résurrection (l'engendrement selon la citation de Ps 2,7 en Ac 13,13). Ce v. évoque de manière métaphorique le cœur du mystère pascal. **ptes5b*
6a.13a désert *Typologie : espace* C'est un lieu de refuge en cas de persécution (1M 2,29s par ex). Le salut final peut être envisagé sur le modèle d'une réitération de la première Pâque. Le séjour au désert est alors associé à l'action salvifique du Messie. Ce parallélisme avec le séjour au désert lors de la sortie d'Égypte est renforcé par la mention de la nourriture (reprise au v.14) qui évoque la manne (Ex 16 ; Dt 8,2ss). Voir aussi Jn 6 ; Ap 2,17.
7b Michel Mîkā'ēl apparaît dans Dn où il est un des « premiers princes » et un chef de l'armée céleste (Dn 10,13.21 ; 12,1). Son rôle bien attesté d'ange combattant explique qu'il mène le combat contre le dragon. Son nom peut être compris comme une réponse à l'ambition du dragon qui est, précisément, d'être comme Dieu. Le combat dans le ciel se déroule à l'initiative de Mîkā'ēl. Il ne s'agit pas d'une révolte armée du dragon mais d'une opération militaire menée à son encontre pour l'expulser du ciel. Ce thème de l'expulsion du dragon et de sa descente sur la terre est repris de manière complémentaire en Lc 10,18 et Jn 12,31.**ptes*

Littérature péri-testamentaire

5a Guidant…d'une houlette de fer *Interprétation messianique collective de Ps 2* Dans le judaïsme, le messie est souvent identifié à Israël lui-même ou à sa composante juste. Le *pesher* du psaume en 4Q174 propose (colonne 3, lignes 18s) : « Pourquoi les nations s'agitent-elles et les peuplades murmurent-elles en vain ? Les rois de la terre se lèvent et les princes complotent ensemble contre le Seigneur et contre son messie. » *L'explication de la parole, c'est que les nations se lèveront et comploteront contre les élus d'Israël à la fin des jours.*

¶ 5 **mise au monde d'un enfant mâle** Is 7,14; 66,7 • **les nations à la houlette** Ap 2,27; 19,15; Ps 2,9

¶ 6 **fuite** 1M 2,29-30; Mt 2,13 • **séjour au désert** Os 2,16-17 • **nourriture donnée par Dieu au désert** 1R 17,1-7; 19,1-8; Jn 6,31-50; Ap 2,17 (Ex 15) • **mille deux cent soixante jours** Ap 11,3; 12,14. Cf. Dn 7,25; 12,7.11-12; Ap 13,5

¶ 7 **Michel** Dn 10,13.21; 12,1; Jude 9

5b enfant arraché Tg Ps.Jon Ex 24,10 où Gabriel enlève au ciel un enfant hébreu mort-né en Egypte.

7b Michel et ses anges *Identités et fonctions* Dans les textes les plus anciens de la littérature péritestamentaire (*1Hén.* 20,1 par ex.), Michel figure systématiquement dans les listes d'anges dirigeants, mais sans en être le chef ni posséder des fonctions qui le distinguent des autres archanges. Il est ensuite assimilé à l'ange protecteur d'Israël (d'après Ex 23,20-23), et devient le chef des anges (*1Hén.* 40,8s ou 60,2-6). En *1Hén.* 69,13ss, il est le dépositaire du «nom secret» qui lui donne un pouvoir démiurgique. A Qumrân, il exerce des fonctions guerrières dans le cadre du combat eschatologique contre Bélial et ses collaborateurs (1QM 17,5s; 1QM 13,10). Ange intercesseur et ange de paix, il est également doté de fonctions psychopompes dans les Testaments des douze patriarches (*T. Dan* 6,2-6; *T. Aser* 6,6) comme dans la *V.A.È.* 37,4ss, où il révèle de surcroît à Seth les techniques de l'embaumement des corps. Dans *3Bar.* 12,2ss, il devient l'archistratège, «gardien des clés» qui contrôle l'accès au royaume des cieux.

~ Tradition chrétienne ~

5b son enfant

= *Le Christ*: Hippolyte *Antichr.* 61,1: l'enfant est «le mâle parfait, le Christ fils de Dieu, homme et Dieu, que l'Église enfante constamment, pour instruire toutes les nations».

= *Les chrétiens*: l'Église enfante également «le Christ dans ses membres» (Césaire *Exp. Ap.*), et ne «cesse de concevoir en son sein ceux qui cherchent abri auprès du Verbe» et qu'elle «modèle sur l'image et ressemblance du Christ, pour les faire, une fois révolus les temps, citoyens de ces éternités bienheureuses» (Méthode *Symp.* 187).

5 fut arraché vers Dieu et son trône

= *La Passion puis l'Ascension*: Victorin *In Ap.* 12,2-3: face à «l'ange apostat» se dresse «l'enfant mâle» qui, n'étant pas «né de semence d'homme», n'a contracté nulle «dette envers la mort» et ne peut donc être dévoré, autrement dit soumis à la mort. On appréhende simultanément la dimension salvatrice de la Passion du Christ. Quant au ravissement de l'enfant jusqu'au trône céleste, le commentateur le rapproche de l'événement de l'Ascension.

= *L'illumination du baptême*: cet enlèvement signifie aussi, Méthode *Symp.* 191s, la «nouvelle naissance» que connaît l'âme du fidèle, «l'illumination transfiguratrice dans le Verbe» qu'elle reçoit après l'onction baptismale. Prolongeant cette méditation, Bede *Exp. Ap.* II affirme que «l'impiété ne peut s'emparer du Christ qui naît spirituellement dans l'esprit de ceux qui [l']'écoutent [Ap 1,3], parce qu'Il règne dans les cieux avec le Père, celui qui nous a fait également revivre et asseoir parmi les habitants du ciel dans le Christ».

= *Les fidèles élevés vers Dieu*: Denys Le Chartreux, *Enarrat. Ap.*: l'enfant peut représenter enfin «l'assemblée des parfaits fidèles» qui est restée en paix sous l'ombre de la protection divine et a été élevée vers Dieu en esprit.

7a Et il y eut une guerre dans le ciel

= *La chute du diable et de ses coreligionnaires, au début de la Création* (André de Césarée, *Exp. Ap.*, Cassiodore, Rupert de Deutz, etc.).

= *L'ultime combat que livrera le diable dans les derniers temps*: Grégoire le Grand *Hom. Evang.* 34: «l'Écriture nous atteste qu'à la fin du monde, abandonné à sa propre force et condamné à périr dans le supplice final, il combattra contre l'Archange Michel» (Bède, Autpert, Haymon d'Auxerre).

= *Le Christ et les siens contre le diable et ses affidés*: Césaire *Exp. Ap.*: «Dans Michel, vois le Christ et dans ses anges, les saints. "Et le dragon combattit ainsi que ses anges", c'est-à-dire le diable et les hommes qui obéissent à sa volonté». Bérangaud *Exp. vis.* IV rappelle que «Michel» signifie «qui [est] comme Dieu», ce qui désigne le Christ. Il ajoute que les anges sont les apôtres prêchant et accomplissant des miracles au nom du Seigneur. Le combat engagé par le dragon et ses coreligionnaires désigne les tourments puis la mise à mort infligée au Christ par les Juifs d'une part, les persécutions des Juifs et des païens dont furent victimes les apôtres d'autre part.

= *Le combat spirituel que livre chaque croyant*: Primase *Comm. Ap.* III: «Il ne faut pas croire ici que le diable et ses anges aient combattu dans le ciel, puisque le diable n'a pu mettre à l'épreuve Job sans la permission de Dieu. Mais le ciel signifie ici de manière plus évidente l'Église, où chacun des fidèles lutte continuellement contre les dérèglements spirituels».

= *Des affrontements précis dans l'histoire*: Satan et ses anges représenteraient l'empire romain (Rupert de Deutz *In Ap.* VII), ou Chosroès II, que repousse victorieusement l'empereur Héraclius-Michel – véritable «vicaire de Dieu pour l'Église» –, en 628, après une nouvelle intrusion des Perses dans l'empire byzantin en 615 (N. de Lyre *Postilla*).

~ Liturgie ~

7-12a *dans le Lectionnaire Romain* est retenu pour la fête des archanges saints Michel, Gabriel et Raphaël (29 septembre). Grand «prince protecteur» du royaume d'Israël (Dn 10,13), saint Michel est aussi l'archange protecteur de l'Église. Autre choix pour la 1ère lecture: Dn 7,9-10.13-14.

Texte

Texte

10c accusateur Nes suit une leçon probablement originelle (*katêgôr*) qui résulte d'une réfection suffixale : forme populaire très peu attestée remaniée sur le modèle de *rhêtôr* « orateur ». Le terme habituel, qu'offrent d'ailleurs la plupart des mss, est *katêgoros*.

Vocabulaire

9a Satan ***Histoire du mot*** gr *satanas* : tiré de l'héb *śāṭān* « adversaire, opposant », « diable », gr *diabolos* : « calomniateur ». Dans G, *diabolos* traduit habituellement héb *šaṭan*. D'abord nom commun désignant un adversaire, il devient progressivement un nom de fonction pour l'ange assurant le rôle d'accusateur au tribunal divin (*cf.* Za 3,1s). Cette fonction est explicitement évoquée au v.10. Ce terme s'applique également à l'ange hostile exerçant la fonction d'inspecteur pouvant mettre à l'épreuve les humains (Jb 1,6-12). Le mot devient ensuite un nom propre désignant l'être qui exerce la fonction de tentateur (1Ch 21,1 ; Sg 2,23s).

11b chéri ***Valeur sémantique*** Deux verbes expriment l'idée d'aimer en grec dans le NT : *phileô* et *agapaô*. Le premier signifie « aimer » (V *amo*), le second désigne l'amour préférentiel (V *diligo*). Le verbe *êgapêsan* désigne donc l'amour de dilection (rendu ici par « chérir »). Il évoque dans ce verset le choix des martyrs qui choisissent de mourir pour le Christ (*achri thanatou*). Lemaître de Sacy traduit : « ils ont renoncé à l'amour de la vie, jusqu'à vouloir bien souffrir la mort ». Cf. Ap 6,9.

12a avez votre demeure ***Valeur sémantique*** *Skênountes*, participe de *skênoô*, dérivé de *skênê* « tente », verbe qui, sur l'ensemble du NT ne se rencontre que dans le corpus johannique ; apparaît une fois dans le Prologue (Jn 1,14) et 4 dans l'Ap. Le mot évoque souvent la présence de Dieu parmi les hommes (Jn 1,14 ; Ap 7,15 ; 21,3), à travers l'image exodique de la Tente du Témoignage. Il figure à côté de *skênê* dans Ap 13,6 et Ap 21,3. V le rend toujours par *habitare*.

13b poursuivit ***Valeur sémantique*** *ediôxen* peut aussi signifier « persécuta » (*cf.* Mt 5,10 ; 23,34 ; Ac 22,4 ; 26,11 ; 1Co 15,9…).

Procédés littéraires

8[Nes V S] la leur ***Anastrophe*** Position emphatique du pronom *autôn* (« d'eux »), d'où la traduction : « la place qui était la leur ».

9ab ***Gradation, antithèse*** Effet d'amplification (multiplication des qualificatifs) rompu par le contraste avec *eblêthêsan* placé en position emphatique en fin de phrase.

9a le grand dragon, le serpent du commencement ***Emphase*** L'épithète « grand » est mise en relief par la répétition de l'article (*Ho drakôn ho megas ; ho ophis ho archaios*).

9b et ses anges avec lui furent précipités ***Itération, anastrophe*** Litt. : « et les anges de lui avec lui furent précipités ». L'ordre des mots SOV, met en relief à la fois le verbe et le complément ; les deux pronoms *autou* sont rapprochés de manière expressive.

8 Mais il n'eut
[V S TR] *ils n'eurent* pas le dessus et la place qui était la sienne
[V S TR Nes] *la leur* ne fut plus trouvée dans le ciel
9 Et le grand dragon fut précipité, le serpent du commencement celui qui est nommé Calomniateur et Satan
Qui égare l'univers tout entier
Il fut précipité sur la terre et ses anges avec lui furent précipités
10 Et j'entendis une voix forte dans le ciel qui disait
Maintenant voici venu le salut, la puissance, la royauté de notre Dieu et l'autorité de son Christ
Car l'accusateur de nos frères a été précipité
Qui jour et nuit les accusait devant notre Dieu
11 Mais eux l'ont vaincu grâce au sang de l'Agneau et à la parole de leur témoignage
Car ils n'ont pas chéri leur vie jusqu'[au refus de] la mort
12 Soyez donc dans la joie ô cieux et vous qui avez là votre demeure !
Malheur à la Terre et à l'Océan, car le Diable est descendu vers vous dans une terrible fureur,
Sachant qu'il est bref le temps dont il dispose
13 Et lorsque le dragon se vit précipité sur la terre
Il poursuivit la femme qui avait eu l'enfant mâle

10a une voix forte ***Leitmotiv*** Expression récurrente dans Ap (1,10 ; 5,2.12 ; 6,10 ; 7,2.10 ; 8,13 ; 10,3 ; 12,10 ; 14,7.9.15.18 ; 16,1.17 ; 18,2 ; 19,1.17), qui caractérise les voix provenant du ciel.

10c jour et nuit ***Leitmotiv*** L'expression, qui signifie la continuité, revient en 4,8 ; 14,11 ; 20,10.

10s ***Figure dérivative, paronomase, antithèse*** Ces procédés rhétoriques contribuent ici à animer le récit ; on rappelle le statut de Satan grâce à une figure dérivative qui fait naître une paronomase et un jeu de mots (*katêgôr/katêgôrôn*, « accusateur »/« accusant », v.10), et

l'on rencontre une antithèse qui souligne la radicalité du témoignage des martyrs (*psuchê/thanaton*, «la vie»/«la mort», v.11).
12a vous qui avez là votre demeure ***Catachrèse*** Le verbe *skênoô* (litt.: «habiter sous la tente») désigne simplement l'habitation céleste. **voc12a*
12b ***Anticipation*** Les cieux, désormais purgés de toute présence hostile, sont opposés à la situation de la terre et de la mer qui hébergent le dragon. Ce verset prépare l'entrée en scène des bêtes de la terre et de la mer (Ap, 13).

12 ***Leitmotiv*** La fureur concerne ici le dragon, de même qu'en 14,8 et 18,3 Babylone pour ses acolytes, alors que, dans les autres passages, il est question de la fureur de Dieu (14,10.19; 15,1.7; 16,19; 19,15).

Réception

~ Intertextualité biblique ~

9a Le serpent du commencement ***Allusion à Gn*** évoque celui de Gn 3, chapitre qui établit également le thème de l'hostilité entre celui-ci et la femme. De plus, *archaios* évoque Gn 1,1 (*en archê$_i$*): le serpent n'est pas seulement «ancien», il est celui du jardin d'Éden.
12a soyez donc dans la joie, ô cieux (cf. 18,20) dans une formulation proche de Is 44,23 ou 49,13. Le Ps 96,11-12 associe ciel, terre et mer dans la célébration du règne de Dieu.

~ Liturgie ~

11,19a + 12,1-6a.10b ***dans le Lectionnaire Romain*** est lu à l'occasion de la fête de l'Assomption. Si la vision du «grand signe» annonce les grands combats que doit soutenir l'Église contre l'Ennemi, elle signifie aussi qu'en Marie l'Église a remporté une victoire essentielle sur le Mal, en portant en son sein le Verbe, Christ triomphateur de la mort. Lors de la proclamation du dogme de l'Assomption de la Vierge Marie (1950), le pape Pie XII précise qu'au terme de sa vie terrestre, Marie «fut élevée corps et âme à la gloire du ciel, et exaltée par le Seigneur comme la reine de l'univers». Les autres textes prévus par la liturgie pour la fête de l'Assomption renforcent l'interprétation mariale de notre péricope puisqu'ils comprennent le Psaume 45,10-12.16 (les paroles de l'épithalame royal qui s'adressent à la mariée), une épître qui parle de la résurrection (1Co 15,20-27a) et le texte du Magnificat (Lc 1,39-56).

¶ **9 le serpent du commencement** Gn 3,1-5.14; Is 27,1; Mt 4,1; Ap 20,2s • **diable/satan** Ap 20,10; Za 3,1; Sg 2,23-24; Jb 1,6-11; 2,1-5 • **égarer** Ap 2,20; 13,14; 18,23b; 19,20; 20,3.8.10; 2Th 2,9s • **Satan expulsé** Luc 10,18; Jn 12,31; Ap 20,2-3 (Is 27,1)

¶ **10 hymnes au pouvoir du Christ** Ap 5,12; 11,15 cf. Mt 28,18 • **l'accusateur** Za 3,1-5; Jb 1,9; Rm 8,31-34

¶ **11 les chrétiens vainqueurs** Rm 8,37; Ap 2,7.11.17.26; 3,5.12.21; 1Jn 2,14; 5,4s • **le sang de l'Agneau** Ap 7,14 • **aimer jusqu'à donner sa vie** Mt 16,25 par; Jn 12,25; Ac 20,24

¶ **12 joie dans les cieux** Ap 18,20; Dt 32,43; Is 44,23; 49,13; Ps 96,11s

¶ **12c temps de liberté de Satan** Ap 20,3.7s

¶ **13 hostilité du serpent envers la femme** Gn 3,15

TEXTE

Texte

18a et j'allai me poster Certains mss portent la leçon, *estathên* « et il alla se poster ». Avec le texte byzantin (« et j'allai me poster »), il s'agirait du seul cas où le voyant change de cadre de sa propre initiative et sans intervention angélique (*cf.* Ap 1,10-12 ; 4,1-2 ; 17,3 et 21,10). **interp* p. 201.

Vocabulaire

15 à-la-merci-du-fleuve *Néologisme* *Potamophorêton* est forgé par l'auteur d'Ap. Litt. : « emportable par le fleuve ». Hapax en grec.

Grammaire

14c où elle est nourrie dans ce lieu *Sémitisme* **gra6a*.

RÉCEPTION

Intertextualité biblique

14a Les deux ailes de l'aigle immense *Allusion à Ex* Cf. Ex 19,4 et Dt 32,11. La situation de la femme au désert est analogue à celle d'Israël fuyant la colère de Pharaon. La nourriture de la femme peut alors correspondre à la manne.

16b la terre ouvrit sa bouche *Typologie : motif narratif* La scène peut s'inspirer du châtiment de Coré après sa rébellion contre Moïse (Nb 16,30ss ou Ps 106,17). Voir aussi le cantique de Moïse (Ex 15,12) qui célèbre l'engloutissement de l'armée de Pharaon.

Tradition chrétienne

14a les deux ailes de l'aigle immense furent données à la femme

= *La foi* : HIPPOLYTE *Antichr.* 61,3 : dans les temps troublés à venir, l'Église n'aura plus d'autre soutien que les deux ailes du « grand aigle », à savoir la foi du Christ qui « a étendu ses mains saintes sur le bois » de la croix.

= *Les deux témoins d'Ap 11* : VICTORIN *In Ap.* 12,4ss : Élie et « l'autre prophète » (Jérémie ?) – qui prêcheront dans les temps derniers.

= *La pureté* : MÉTHODE *Symp.* 198-204 : dans le désert, lieu « où nul mal ne pousse, [et] qui stérilise tout germe de corruption », l'Église « est dotée, pour un céleste essor, des ailes de la virginité ».

= *Les deux Testaments* : Après TYCONIUS et PRIMASE *Comm. Ap.* III, CÉSAIRE *Exp. Ap.* : « les deux grandes ailes sont les deux Testaments que l'Église a reçus pour échapper au serpent ». BÈDE *Exp. Ap.* livre II : les deux ailes sont ici encore l'Ancien et le NT (AUTPERT *Exp. Ap.* VI, BÉRANGAUD *Exp. Ap.* – l'aigle est le Christ –, B. DE SEGNI, RICHARD DE SAINT-VICTOR, RUPERT DE DEUTZ, HUGUES DE SAINT-CHER, etc.) ; c'est le Verbe de Dieu qui sauve l'Église en l'élevant au-dessus des pièges de la sophistique et des tourbillons hérétiques.

= *L'amour de Dieu et du prochain* (ARÉTHAS, AUTPERT).

= *Le songe envoyé à Joseph* : Ps.-ŒCUMÉNIUS *Comm. Ap.* : « Grâce à la Providence divine, l'enfant a échappé au complot » ourdi par le dragon : en effet, le Père a envoyé un songe à Joseph, l'exhortant à prendre l'enfant et sa mère et à fuir en Égypte, « qui est un désert ».

14 Et les deux ailes de l'aigle immense furent
données à la femme
Pour qu'elle s'envole au désert vers son lieu
Où elle est nourrie dans ce lieu un temps des
temps et la moitié d'un temps, loin de la face
du serpent
15 Et le serpent vomit de l'eau de sa gueule
comme un fleuve en direction de la femme
pour la rendre à-la-merci-du-fleuve
16 Et la terre vint au secours de la femme
Et la terre ouvrit sa bouche et engloutit le
fleuve que le dragon avait vomi de sa gueule
17 Et le dragon entra en rage contre la femme
Et s'en alla porter la guerre contre le reste de
sa descendance
Ceux qui gardent les commandements de Dieu
et possèdent le témoignage de Jésus TR *Christ*
18 Puis j'allai me
NES V *il alla se* poster sur le sable de la mer

= *La vie active et contemplative* : AUTPERT, BÉRANGAUD *Exp. vis.* VI, RICHARD DE SAINT-VICTOR, *In Ap.* IV, et HUGUES DE SAINT-CHER, *In Ap.* qui cite à l'appui Lc 10,38-42 : Marthe et Marie.

= *L'empire romain* : N. DE LYRE *Postilla* : l'aigle est « le symbole de l'Empire romain », avec ici une allusion à l'empereur Héraclius 1er, les ailes représentent alors l'aide apportée par les armées d'Héraclius (ca. 575-641) aux chrétiens sous domination perse, soit en accueillant des chrétiens ayant fui l'empire perse soit en envahissant les pourtours de l'empire perse, ce qui aurait occupé les armées de Chosroès II et facilité le passage des chrétiens vers la Grèce.

14c elle est nourrie dans ce lieu un temps des temps et la moitié d'un temps

= *La persécution contre l'Église dans les derniers temps* : HIPPOLYTE *Antichr.* 60,1 : une prophétie sur « la persécution et la tribulation qui surviendront à l'Église de la part de l'Adversaire » ; les 1260 jours représentent le temps au cours duquel le « tyran persécutera l'Église » (voir encore RUPERT DE DEUTZ, RICHARD DE SAINT-VICTOR, etc.).

= *Tout le temps de l'Église* : après TYCONIUS et PRIMASE, BÈDE *Exp. Ap.* II, apporte une nuance en indiquant qu'au vv.12.14c l'expression « un temps des temps et la moitié d'un temps » signifie tout le temps de l'Église et non pas seulement celui de la fin, ce que reprend HAYMON D'AUXERRE *Exp. Ap.* IV : « depuis la prédiction par le Seigneur jusqu'à la fin du monde ». Même analyse chez BÉRANGAUD *Exp. vis.* IV, pour qui cette indication désigne « le temps depuis la Passion jusqu'à la fin du monde ».

¶ **14 l'aigle** Ap 8,13 ; Ex 19,4 ; Dt 32,11 ; Is 40,31 • **un temps, des temps et la moitié d'un temps** Ap 11,2s ; Dn 7,25 (cf. V.6 ref)

¶ **16 la terre ouvre la bouche pour engloutir** Nb 16,30-34 ; Dt 11,6 ; Ex 15,12 ; Ps 106,17

¶ **17a contre sa descendance** Gn 3,15

¶ **17b commandement et témoignage** Ap 14,12 ; Ap 1,9 ; 6,9 ; 20,4

= *Le temps pour l'Église de connaître la Trinité* : se livrant à une lecture spiritualiste et morale du passage, Méthode *Symp.* 199 explique que les 1260 jours passés au désert, ce « fief de la Vertu », représentent l'« exacte et parfaite connaissance du Père, du Fils et de l'Esprit ».
= *L'an 1260* : la tension eschatologique de certains types de lecture, tel celui de J. de Flore, apparaît ici à propos des 1260 jours (ou trois temps 1/2), considérés comme une allusion à l'an 1260, qui doit marquer l'entrée dans l'âge de pleine illumination spirituelle. N. de Lyre *Postilla* additionne les 1260 jours (3 ans 1/2) de v.6 aux 3 temps 1/2 (3 ans 1/2) de v.14, ce qui correspond selon lui à la durée de la guerre entre les Perses et Héraclius.

16a Et la terre vint au secours de la femme

= *Sort réservé aux persécuteurs* : Victorin *In Ap.* 12,5, la terre ouvrant sa bouche pour engloutir le fleuve (les cohortes du diable) manifeste « la vengeance qui sera tirée des persécuteurs ».
= *Les saints, le Christ* : Césaire *Exp. Ap.* : « chaque fois que des persécutions sont infligées à l'Église, elles sont écartées ou modérées grâce aux prières [...] de tous les saints ». Ps.-Œcuménius *Comm. Ap.*, la vision en question renvoie certes à l'Incarnation salvatrice mais surtout à la résurrection : la terre rendant de nouveau le Christ après qu'il a triomphé de la mort. Après Primase, Bède *Exp. Ap.* II : « la sainte chair du Seigneur » a triomphé de la mort, (voir aussi Autpert *Exp. Ap.* VI, Hugues de Saint-Cher), mais cela peut signifier aussi les prières et les prophéties grâce auxquelles l'Église évite les pièges tendus par l'Ennemi. Fidèle sur ce point à Bède, Haymon d'Auxerre *Exp. Ap.* IV adopte la lecture christologique du v : « Au temps de la Passion l'abondance de sa vie a englouti le prince de la mort » (voir aussi B. de Segni *Exp. Ap.* IV chez qui la terre symbolise « l'humanité du Christ »). Bérangaud *Exp. vis.* IV conçoit bien lui aussi que la terre figure le Christ, mais il émet une autre interprétation : « Par la [figure de la] terre, nous pouvons comprendre les réprouvés qui ont succombé aux désirs charnels, désirs à l'aide desquels le diable a voulu prendre les fidèles dans ses filets et les attirer à lui ». Richard de Saint-Victor *In Ap.* IV fait ici lui aussi preuve d'originalité. Première interprétation : la terre avalant le fleuve désigne ceux en qui Satan trouve de quoi satisfaire son œuvre de perdition, ne soumettant pas alors les chrétiens à la tentation ; seconde interprétation : en ouvrant la bouche pour prier, les chrétiens, à l'instar de la bouche de la terre, triomphent de la tentation.
= *La Vierge Marie* : s'appuyant sur la portée messianique d'Is 45,8 (« Que la terre s'ouvre, qu'elle germe un sauveur », selon la V) et du Ps 66,7-V (« La terre a donné son fruit »), Denys Le Chartreux rappelle alors que la terre désigne ici la Vierge Marie – « très fidèle avocate de l'Église » – qui, par ses prières et sa vertu, a fait disparaître les « ruses du diable ».
= *Un événement historique* : N. de Lyre *Postilla*, la terre représente les Grecs ou les soldats d'Héraclius mentionnés plus haut, et l'engloutissement, la défaite des troupes envoyées par Chosroès II.

Réception de l'ensemble de la pericope

Littérature

Moyen Âge

La femme

Au Moyen Âge l'image de la Femme revêtue du soleil se réfère à la Vierge Marie, à l'Église, ou encore à l'âme chrétienne.

- *Marie*. Dante (*Le Paradis*, 31.118-29) décrit Marie comme une reine, qui, comme le soleil, est plus brillante que toutes les autres ; de même, le poème sacré *Quia amore langueo*.
- *L'Église*. La figure de la Dame Sainte Église dans le poème moyen-anglais *Piers Plowman*.
- *L'Âme*. La demoiselle au centre du poème moyen-anglais *Pearl*.

Le dragon

Les deux grandes tendances de l'interprétation du dragon jusqu'à l'époque moderne sont d'y voir la force du mal en général ou bien de l'identifier – avec chacune de ses sept têtes – à des personnages historiques ou contemporains, souvent à des fins polémiques. La victoire sur le dragon est normalement attribuée à l'archange Michel, à saint Georges ou à un autre saint.

Renaissance

A l'époque de la Réforme, Ap 12 est sollicité dans la littérature polémique confessionnelle, où l'on prend des options tranchées pour l'une ou l'autre des trois interprétations traditionnelles de la Femme : les Protestants l'interprètent comme la vraie Église (réformée), tandis que les Catholiques y voient Marie conçue sans le péché originel et transportée dans les cieux où elle règne. Quant au dragon, il est régulièrement pris par les Protestants pour une allégorie de l'Église catholique, de la papauté ou des puissances catholiques d'Europe.

- *La vraie Église*. Agrippa d'Aubigné (1552-1630) voit dans la Femme qui s'enfuit dans le désert l'Église des vrais témoins (réformés) que le dragon de la Rome pontificale tourmente (*Les Tragiques, Petites Œuvres meslées*). À l'inverse, Étienne Jodelle (1532-1573) considère que les anges rebelles sont les réformés. Dans le premier livre du *Faërie Queene* par Edmund Spenser (ca. 1552-1599) la figure d'Una représente la vraie Église réformée (comme celle de Duessa la fausse catholique) ; le royaume de ses parents est assiégé d'un « énorme grand Dragon horrible à voir ». Le combat entre S. Georges et le dragon est évoqué à plusieurs reprises dans le poème.
- *Marie*. La poésie d'inspiration liturgique de la poétesse Anne de Marquets (1533-1588) convoque le récit de la vision de la Femme pour célébrer le « Jour de l'Assumption Nostre Dame ».
- *La Guerre dans le ciel*. Elle est racontée par John Milton (1608-1674) dans le livre 6 de son *Paradise Lost*, où la victoire finale est attribuée au Fils de Dieu. Lazare de Selve († 1622) chante le chef des armées célestes lors de la fête de la Saint-Michel.

Époque moderne

- *La femme* L'interprétation polémique confessionnelle continue d'être appliquée jusqu'au début du 19e s. : Jonathan Swift (1667-1745) l'identifie avec l'Église anglicane menacée par les « Dissenters » (*Examiner*, no. 21) ; William Blake (1757-1827) y voit l'Église non pas seulement chrétienne mais vraiment universelle (*Vision of the Last Judgment*, 609s).
- Depuis, il y a un retour à une vision révélatrice de la Femme, pas toujours orthodoxe. On pense surtout à la *Mater gloriosa* à la fin de la deuxième partie du *Faust* de Goethe (1749-1832) : « L'Éternel Féminin nous attire là-haut ».
- *La Guerre dans le ciel* Le récit de la grande vision céleste d'Ap 12 hante encore les œuvres de J. von Eichendorff (1788-1857).

Époque contemporaine

- *La femme*. D. H. Lawrence interprète le « prodige féminin » dans une perspective antichrétienne, comme la représentation de la « grande déesse de l'Orient, la grande Mère, celle qui devint la *Magna Mater* des Romains » (*Apocalypse*, 1929).
- *La Guerre dans le ciel* C. Levi (1902-1975), *Le Christ s'est arrêté à Eboli*. Le Dragon apocalyptique et la Bataille cosmique entre êtres sur-humains apparaissent sous des formes diverses dans la littérature de fantaisie, notamment de J.R.R. Tolkien (1892-1973) et dans les œuvres de science-fiction.

Arts visuels

Depuis le Moyen Âge jusqu'à l'époque contemporaine, on n'a cessé de représenter des épisodes d'Ap 12. Les sujets principaux sont La Femme revêtue du soleil (avec ou sans son enfant – et s'il est là avec ou sans assimilation à la Vierge et à l'Enfant Jésus – et avec ou sans le Dragon), et le combat entre l'archange Michel et le dragon (avec ou sans accompagnement d'autres anges rebelles, avec ou sans représentation de la chute en enfer). Vu le très grand nombre d'œuvres qui traitent d'Ap 12, on ne peut donner ici qu'une présentation des plus célèbres, par sujet et par période, en évoquant les grands moments de la réception d'Ap dans les arts visuels.

La Femme revêtue du soleil et le Dragon

Moyen Âge

Aux approches de l'an mille, beaucoup crurent en une prochaine fin du monde, et l'on se tourna vers l'Apocalypse pour essayer de déchiffrer les signes des temps. La création artistique autour du texte atteint une première apogée, dont témoignent plusieurs chefs-d'œuvre de l'enluminure.

- Anonyme illustrateur de *L'Apocalypse* de Valenciennes (Allemagne, premier quart du 9e s.), « Vision de la femme et du dragon » et « Le dragon poursuivant la Femme qui reçoit les ailes » (miniature en pleine page, Abbaye de Saint-Amand, Bibliothèque municipale de Valenciennes, ms. 0099, f. 024). Cette Apocalypse figurée présente trente-neuf peintures, exécutées avant la transcription du texte. Le dessin et le coloriage un peu primitifs mais très expressifs sont encadrés de grecques et d'entrelacs, et accompagnés d'une légende empruntée au texte de l'Apocalypse.
- Anonyme illustrateur de *L'Apocalypse* de Bamberg, « L'arche de l'alliance, la femme (et l'enfant) et le dragon » et « Le dragon poursuit la femme dans le désert » (miniatures, ca. 1000-1020, Reichenau, Staatsbibliothek, Bamberg). Cette *Apocalypse* est l'un des manuscrits à peintures les plus somptueux du Moyen Âge, probablement commandé par Otton III (†1002) et offert à l'abbaye collégiale de Saint-Étienne de Bamberg en 1020 par l'empereur Henri II. Les 106 feuillets du codex présentent tout un cycle de 57 miniatures sur fond d'or et 100 initiales dorées.

Les enluminures des 10e et 11e s. illustrant le *Commentaire de l'Apocalypse* écrit quelques décennies après l'invasion musulmane de l'Espagne (fin du 8e siècle) par Beatus, moine du monastère de Saint-Martin de Liébana (Asturies) sont particulièrement célèbres. Alors qu'Ap est désormais le livre de la résistance chrétienne à l'Islam, l'enluminure mozarabe déploie ses trésors de couleurs et de formes pour l'actualiser. On connait une trentaine de manuscrits enluminés dont le *Beatus* de Facundus, le *Beatus* de Valcavado (vers 970, 97 enluminures peintes par Oveco pour l'abbé Semporius : Valladolid, Biblioteca de la Universidad, Ms. 433 ex ms 390), le *Beatus* d'Osma (71 enluminures dues au peintre Martinus, cathédrale de El Burgo d'Osma, *Beatus* 1086, archives. Cod. 1), le *Beatus* de Piermont Morgan (*Beatus* de San Miguel de Escalada, près de

León, vers 960, 89 enluminures peintes par Magius, *archipictor*, Ms 644. Pierpont Morgan Library [New York]).

- Facundus, *Beatus* de León (11e s., commandé par Ferdinand 1er et la reine Sanche, 98 enluminures: ms. Vit. 14.2, Biblioteca Nacional de Madrid): « Combat apocalyptique » (miniature sur une double-page): un immense serpent polycéphale envahit l'espace central, quatre de ses têtes menacent la Femme qui enfante, une autre vomit le fleuve destiné à l'engloutir, deux autres encore affrontent en vain les anges. Balayant le ciel, la queue du monstre fait tomber le tiers des étoiles, figures des séides que des anges précipitent dans l'abîme, où Satan poursuit son œuvre au noir, mais enferré dans une cage de torture, étranglé par la corde rouge de ses crimes, et prisonnier à jamais des ténèbres. Le soleil est placé sur le ventre de la Femme céleste, figure de l'Église, dont « l'enfant mâle » est aussitôt transporté auprès de Dieu.
- Anonyme illustrateur de *L'Apocalypse* de Silos (ca. 1091-1109, San Sebastián de Silos, ms. add. 11695, British Library, Londres), « L'arche de l'alliance, la femme (et l'enfant) et le dragon » et « Le dragon poursuit la femme dans le désert ».

Au cours du Moyen Âge, l'Apocalypse s'échappe du livre pour envahir l'espace visuel sur d'autres supports, par exemple:

- *la sculpture monumentale*: Anonyme, bas-relief de la Femme et du Dragon (demi-médaillon provenant de l'église Saint-Rieul de Senlis, fin du 12e s., Musée du Louvre): le dragon a déjà les jambes de l'enfant entre ses crocs.
- *le vitrail*, par exemple le grand vitrail de l'Apocalypse de la cathédrale de Bourges (entre 1215 et 1225).
- *la peinture à fresque*: Giusto de Menabuoi (italien, ca. 1320-97), « Le dragon cherche à dévorer l'enfant » (fresque, 1376-78, baptistère de la cathédrale, Padoue).
- *la tapisserie*: Nicolas Bataille (lissier), Robert Poisson (fabricant), d'après des cartons de Hennequin (ou Jean) de Bruges, peintre du roi de France Charles V, Tapisserie de l'Apocalypse (tapisserie de lisse en laine, 14e s., Château d'Angers). L'une des œuvres les plus célèbres consacrées à Ap, c'est la plus grande tapisserie d'art médiévale connue (103 m de long, 4,5 m de large), commandée par Louis 1er d'Anjou (1373-1377 ?) et achevée en 1382 elle fut offerte par le roi René à la cathédrale d'Angers au 15e s. Six des sept pièces nous sont parvenues, chaque pièce comprenait originalement 14 tableaux répartis sur deux registres, avec en tête de chaque pièce, un personnage sous un baldaquin qui introduit le spectateur à la lecture allégorique des visions.

Ap 12 est illustrée dans la troisième pièce. Registre supérieur: « La Femme revêtue du soleil ». La femme et le dragon sont dans deux espaces chromatiques bien séparés, seule la tête principale du dragon sort de son espace rouge pour faire irruption dans le bleu céleste de la femme et de son enfant, mais les anges ont déjà saisi les mains de l'enfant; registre inférieur: « Saint Michel combat le Dragon »; « La Femme reçoit des ailes »; « Le Dragon poursuit la Femme ».

Renaissance

- Albrecht Dürer (allemand, 1471-1528) « La femme et le dragon »; « Dieu le Père préside sur la scène et bénit la femme » (gravure sur bois, dans la série *Apocalypsis cum figuris* ca. 1496-98). Ces gravures marquent un profond renouvellement dans le traitement du motif. La planche inaugurale représente le voyant en extase contemplant la Femme céleste couronnée, qui porte son enfant dans ses bras. Sa silhouette n'est pas entière et la lune en souligne la partie inférieure. D'emblée est ainsi signifiée la vision centrale du livre: l'Église-mère qui, triomphante, victorieuse de l'Ennemi – absent de cette gravure –, apporte l'espérance et réaffirme la réalisation de la promesse de salut faite par Dieu aux fidèles témoins. Sur la planche d'Ap 12, on découvre une Femme ailée sereine, que touchent pourtant l'une des gueules du Dragon menaçant ainsi qu'une de ses couronnes et de ses cornes. Le monstre rampant sort de l'abîme en feu, qui figure à la fois sa nature infernale et sa geôle éternelle, tandis que sa queue s'élève dans le ciel pour en balayer le tiers des étoiles. L'« enfant mâle » est porté par deux anges vers le Père, qui le bénit.

L'œuvre de Dürer est la première *Apocalypse* imprimée. L'image y tient la première place, le texte n'apparaissant qu'au verso de chacune des gravures; l'artiste imprime lui-même ses planches sans répondre à une commande, prenant un risque financier qui témoigne de son engagement personnel. À l'époque où il grave son *Apocalypsis cum figuris*, Dürer n'a que 27 ans, mais il est habité par la foi tourmentée qui précède la Réforme; il appose son monogramme au bas de chacune de ses images. L'œuvre le rend célèbre: Érasme et Alberti la commentent, Cranach s'en inspire pour illustrer l'Apocalypse du Nouveau Testament de Luther. En France, Jean Duvet s'en inspire aussi pour une *Apocalypse* gravée de 1556.

- Anonyme, illustrateur des écrits de l'époque de la Réforme protestante, série d'illustrations de plusieurs épisodes d'Ap 12 montrant la femme et le dragon (gravure sur bois dans Martin Luther, *Das Newe Testament Deuotzsch*, 1522).

Période moderne

- Pierre-Paul Rubens (flamand, 1577-1640), « La Vierge comme la Femme de l'Apocalypse » (huile sur panneau, ca. 1623-24, Musée J. Paul Getty, Los Angeles). Esquisse pour un autel commandé par le Prince évêque Veit Adam Gepeckh von Arnsbach pour la cathédrale de Freising, c'est un bel exemple de lecture théologique du passage, mis en rapport avec le « Protévangile » de Gn 3,15-V. La Vierge Marie au centre tient l'enfant Jésus et écrase du pied le serpent enroulé autour de la lune, tandis que Michel et ses anges repoussent dans l'abîme le démon et ses anges. Tout en haut, Dieu le Père donne aux anges l'ordre de donner à la Vierge une paire d'ailes.
- Matthias Scheits (allemand, ca. 1630-1700) combine trois scènes de l'Apocalypse: « Un ange donne à Jean le petit rouleau (devant); L'enfant de la femme sauvé du dragon (centre); Les témoins enlevés dans le ciel (fond) » (gravure sur bois, dans Martin Luther *Biblia, das ist Die gantze H. Schrifft Alten und Newen Testaments, Deutsch*, Lünenburg, 1672).
- William Blake (1757-1827), « Le grand dragon rouge menaçant la femme revêtue du soleil » (aquarelle, ca. 1803-05, Musée de Brooklyn, New York); « La femme ailée s'enfuit du dragon » (aquarelle, ca. 1805, National Gallery of Art, Washington).
- Joseph Severn (anglais, 1793-1879), « L'enfant sauvé du dragon » (huile sur toile, ca. 1827-31/1843, Tate Collections, Londres).
- Gustave Doré (français, 1832-83), « La Vierge couronnée, une vision de Jean » (gravure dans *La Sainte Bible*, Mame, Paris, 1866).
- Odilon Redon (français, 1840-1916), *Apocalypse de St Jean* (album de 12 planches et frontispice, tir. 100 exemplaires, publié par Ambroise Vollard, Paris, 1899), témoigne d'une inspiration à la fois orientale (femme enveloppée de soleil) et médiévale (l'ange, la chaine à la main).

Période contemporaine

Les grands massacres et les profondes interrogations sur l'avenir du monde qui ont endeuillé le siècle de la bombe atomique ont été propices à la reprise du thème de l'Apocalypse. Au tournant du siècle, l'avant-garde expressionniste allemande mêle attente apocalyptique et expressivité artistique: des peintres comme Franz Marc, Vassili Kandinsky, Max Beckmann ou Ludwig Meidner se réfèrent explicitement au livre biblique. S'ils ne représentent pas de visions

d'Ap 12 en particulier, ils orientent toutefois la réception picturale d'Ap dans deux directions. (1) Chez Kandinsky, le thème de l'Apocalypse s'accompagne d'une recherche spirituelle et esthétique. Selon lui, seule une « purification cataclysmique » pourrait libérer le spirituel enfermé dans le réel. Le passage par la thématique tourmentée d'Ap lui permet d'évoluer à travers l'explosion des couleurs et des formes, vers l'abstraction. (2) Chez d'autres, comme Beckmann ou Meidner, Ap suscite un mode de pensée mêlant provocation et révolution, annonçant une ère nouvelle de la pensée et de l'action. Influencés par des catastrophes contemporaines comme le tremblement de terre sicilien de 1908, à partir de 1909 et 1912, ils composent des toiles inspirées d'Ap, de plus en plus violentes à la veille du conflit mondial.

Parmi les artistes revenus de la Deuxième Guerre mondiale :

- Jean Lurçat (1892-1966), « La Femme et le Dragon » (1947, tapisserie d'Aubusson, 4,50m x 12,40m, chœur de l'église du plateau d'Assy, Haute-Savoie), très inspiré par la *Tapisserie* d'Angers, mais aussi par les peintures romanes, l'artiste présente une vision tourbillonnant dans un flamboiement de formes en noir et blanc, avec des couleurs alternées.

A notre époque, Ap ne cesse d'inspirer les artistes visuels. Dans un registre expressionniste, on peut citer :

- Louis Caillaud d'Angers (1911-2007, co-fondateur du groupe Figure et Synthèse), *L'Apocalypse*, 40 aquarelles et tableaux, 1983-1984, qui représente tous les motifs d'Ap 12, dans un registre expressionniste et lyrique.
- Macha Chmakoff (française, 1952-), « Le dragon se posta devant la femme qui allait enfanter, afin de dévorer l'enfant dès sa naissance » (du *Retable de l'Apocalypse en 13 tableaux*, s.d.), plus symboliste.
- Pat Marvenko-Smith (américaine, s.d.), *Apocalypse Art Gallery*, 35 images (1982-1992 : http ://www.revelationillustrated.com/) alliant les esthétiques de la bande dessinée et du surréalisme dans un but didactique de prédication.

Les techniques digitales permettent de maximaliser à la fois le réalisme et l'onirisme des visions de Jean :

- Ted Larson (1961-), « L'enfant emporté dans le ciel » (image digitale : http ://home.earthlink.net/~theoson/Index.html).
- David Miles (1944-), « La femme menacée par le dragon » (image digitale de la série *Apocalyptic Images – Digitally Created Figurative Interpretation of the Word Images Presented in the Book of Revelation*, Birmingham Institute of Art and Design, Birmingham, http ://www.davidmiles.net/).

Dans le registre abstrait :

- Jacques Gassman (allemand, 1963-), *Apocalypse*, 1989-1992, 32 peintures en noir et blanc, et encres de couleur (Hanns-Lilje Foundation, Hanovre, Allemagne, avec le Sprengel Museum de Hanovre)

La Femme seule ou avec l'enfant

Moyen Âge

- *Beatus* de Piermont Morgan.
- Anonyme Maître anglais, de la *Dyson Perrins Apocalypse* (détrempe et or sur parchemin, ca. 1255-60, J. Paul Getty Museum, Los Angeles).
- Anonyme Maître polonais, « Vierge et enfant revêtus du soleil » (détrempe sur panneau, ca. 1450-60, église paroissiale, Przydonica).

Renaissance

- Matthias Grünewald (allemand, ca. 1470-1528), « Marie avec le soleil sous ses pieds » (craie noire, ca. 1520, Musée Boymans-van Beuningen, Rotterdam).
- Le Greco (Domenikos Theotokopoulos, grec-espagnol, 1541-83), « La Vierge de l'Immaculée Conception et S. Jean » (huile sur toile, ca. 1585, Musée de Santa Cruz, Tolède).

Période contemporaine

- Salvador Dali (espagnol, 1904-89) *Mulier amicta sole* (lavis, parmi les 105 lithographies des lavis originels de 1964-67 illustrant *Biblia Sacra*, Rome, Rizzoli, 1969).
- Ted Larson, « La femme en travail » (image digitale).
- Abbé Bernard Chardon (*Apocalypse*, Moyenne 1990): 54 lavis + poèmes et commentaires (p. 64-5 : la femme couronnée d'étoiles)

La Femme et l'Enfant dans la vision de S. Jean sur Patmos

Ce sujet semble avoir intéressé surtout les artistes de la Renaissance.

- Giotto di Bondone (italien, 1267-1337), fresque, 1320, Santa Croce (Chapelle Peruzzi : *Scènes de la vie de S. Jean l'Évangéliste*), Florence.
- Donatello (italien, 1386-1466), stuc polychrome, 1428-43, San Lorenzo, Florence.
- Jérôme Bosch (hollandais, ca. 1450-1516), huile sur chêne, 1504-5, Staatliche Museen, Berlin.
- Albrecht Dürer, gravure sur bois (page de garde de la deuxième édition latine de *L'Apocalypse*, 1511).
- Anonyme Illustrateur d'écrits de l'époque de la Réforme protestante, gravure sur bois dans Johann Eck, *Tomus Tertius Homiliarium*, 1533-40.
- Tobias Verhaecht (flamand, 1561-1631).
- Gillis Congnet (flamand, ca. 1538-99), huile sur panneau, 1598, Musée de l'Hermitage, Saint-Pétersbourg

Le Dragon seul

Moyen Âge

- Enluminure dans le *Beatus* de Saint-Sever, 1060-1070, Paris, Bibliothèque nationale, ms. lat. 8878.

Renaissance

- Claes Brouwer, miniature d'une *Bible d'Utrecht*, ca. 1430, Bibliothèque Royale, La Haye.

Période moderne

- William Blake (anglais, 1757-1827), aquarelle illustrant John Milton « On the morning of Christ's nativity », 1809, Whitworth Art Gallery, Université de Manchester.

Le combat entre l'archange Michel et le Dragon

Moyen Âge

- Anonyme Illustrateur de *L'Apocalypse de Trêves*, du Nord de la France, « La guerre dans le ciel » (enluminure, ca. 800, Stadtbibliothek, Trêves).
- Anonyme Illustrateur de *L'Apocalypse de Bamberg*, Reichenau.
- Le Maître d'Hildesheim a laissé un *Saint Michel terrasse le dragon*, miniature du missel de Stammheim (12e s.).
- Anonyme Maître français, « S. Michel blesse le diable » (miniature sur vélin d'un Livre d'heures à l'usage de Paris, ca. 1400-10, Bibliothèque royale, La Haye).
- Pacino di Bonaguida *L'Apparition de saint Michel* (vers 1340) oppose trois anges, dont Michel revêtu d'une armure, au Dragon et à sa cohorte de monstres. La scène se déroule sous un triple bandeau représentant symboliquement le ciel, surmonté de Dieu, entouré de ses Séraphins, de ses Chérubins et de ses autres anges ; apparaît également la Jérusalem céleste. La queue du monstre atteint le ciel et les anges, mais l'armée du Dragon est confinée dans la partie droite de la miniature, repoussée par les anges vers l'abîme.

Renaissance

- Albrecht Dürer, « Combat entre S. Michel et le dragon » (gravure sur bois, ca. 1496-98).

- Raphaël (italien, 1483-1520) « L'Archange Michel et le dragon » (1505) ; « S. Michel foule aux pieds Satan » (huile sur toile, 1518, Musée du Louvre, Paris).
- Annibale Carracci (italien, 1560-1609), « S. Michel l'Archange » (huile sur panneau, volet gauche extérieur d'un triptyque, 1604-05, Galleria Nazionale d'Arte Antica, Rome).
- Pieter Bruegel l'Ancien (1525-1569), *La Chute des anges rebelles* (huile sur panneau, 1562, Musée Royal des Beaux Arts, Anvers).
- Luca Giordano (italien, 1632-1705), « La chute des anges rebelles » (huile sur toile, 1666, Kunsthistorisches Museum, Vienne).

Période moderne

- Julius Schnorr von Carolsfelds (allemand, 1794-1872), « Combat de Michel et des anges contre le dragon » (1851-60, gravure dans *Bibel in Bildern*, réimpr. Leipzig, Georg Wigand, 1906).
- William Blake, *Bataille des anges : Michel contre Satan* (esquisse, ca. 1780, Musée et galerie Bolton, Lancashire).
- Eugène Delacroix (français, 1798-1867), « S. Michel vainc le diable » (huile et cire vierge sur plâtre 1854-61, église Saint-Sulpice, Paris).

Période contemporaine

- Louis Caillaud d'Angers « il maîtrisa le dragon et l'enchaîna », S : deux anges entourant le démon comme une main rouge mise derrière des barreaux.
- Macha Chmakoff, « Il y eut alors un combat dans le ciel : Michaël et ses anges combattirent contre le dragon… », *Retable de l'Apocalypse*.
- Ted Larson, « La guerre dans le ciel », image digitale.

~ Musique (Ap 12) ~

- M.A. Charpentier, *Proelium Michaelis Archangeli* H 410 (fin 17e siècle).
- J.-S. Bach, *Es erhub sich ein Streit* (Cantate BWV 19 pour la fête de St-Michel).
- Franz Schmidt, *Das Buch mit sieben Siegeln* (oratorio 1937 : un passage au centre).
- Jean Françaix, *L'Apocalypse de St Jean* (oratorio 1939 : 3e partie, début).
- Hilding Rosenberg, *Johannes Uppenbarelse* (oratorio suédois 1940, scène 2).
- Lucien Deiss, *Voici qu'apparut dans le ciel* (chant liturgique polyphonique, cote V73, 1960).

~ Cinéma (Ap en entier) ~

- I. Bergman, *Le Septième Sceau* (1957).
- V. Minnelli, *Les Quatre Cavaliers de l'Apocalypse* (1961).
- A. Tarkovski, *Le Sacrifice* (1985).
- P. Jackson, *Le Seigneur des Anneaux* (surtout le 3ème film, 2003).

2

La Bible en ses Traditions : définition d'un projet scientifique

La Bible en ses traditions Orientations générales

La Bible de Jérusalem a vu le jour dans le sillage de l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de Pie XII (1943), qui reconnaissait la légitimité des études historiques et critiques et recommandait en particulier l'étude des genres littéraires pour reconnaître la vérité des textes inspirés. Récoltant les fruits de plusieurs décennies de critique historique des textes sacrés, elle entendait les rendre accessibles à un très large public. Au fil des années, *La Bible de Jérusalem* a connu trois éditions en un volume (1956, 1973, 1998) et de nombreuses adaptations dans d'autres langues.

Héritière de ces premières réalisations, *La Bible en ses Traditions* souhaite offrir au public cultivé une édition actualisée de l'Écriture, sans oublier que traversant siècles et langues, porté jusqu'à son lecteur par les traditions des communautés qui le précèdent, le texte biblique n'a jamais été un objet figé. C'est bien ce que suggère le prologue de la Constitution dogmatique sur la révélation divine promulguée par Paul VI en 1965, qui commence en citant ce verset : « La vie s'est manifestée, nous l'avons vue, et nous vous annonçons cette vie éternelle » (1 Jn 1,2). S'il est vrai que la Bible recueille et suscite cette annonce, les premiers chrétiens se sont pourtant passés de Nouveau Testament officiel pendant un siècle. Le *texte* était en cours de composition, mais non la confession de foi : la foi provient de l'écoute, enseignait alors saint Paul…

Pour exprimer le projet par une image simple, on peut considérer la Bible et ses interprétations comme un fleuve aux affluents multiples qui se jetterait dans la mer. En posant que la mer représente le monde actuel, celui dans lequel le lecteur lit la Bible, on voudrait se placer à l'embouchure, et regarder vers l'amont, en se demandant d'où provient *tout cela* ! On essaie de remonter jusqu'aux sources, situées dans des paysages très variés ; on découvre parfois que certaines rivières se divisent en bras multiples pour se rejoindre ensuite avec quelques remous (remaniements, variantes) ; que d'autres se perdent et ne réapparaissent que par hasard, comme en ont témoigné bien des trouvailles archéologiques (manuscrits de la mer Morte).

Le questionnement historique garde donc une place essentielle, mais on ne privilégie pas la recherche d'origines souvent inaccessibles à la seule méthode historique. Dans la Bible, au fil des périodes, la mémoire croyante recueille et interprète dans le langage de son temps l'action de Dieu dans l'histoire. Autant qu'un *document* brut, la Bible est une *écriture*.

La Bible en ses Traditions entend restituer au texte biblique la caisse de résonance qu'est l'histoire de sa réception. Elle présente l'Écriture en tant que *reçue* et *transmise* : son autorité est attestée par une communauté croyante qui l'a reçue, produite et portée, qui la célèbre et l'actualise dans sa liturgie.

Le canon retenu est celui de la *Vulgate* latine fixée par le Concile de Trente en 1546, qui reprend celui de la *Septante* par laquelle les chrétiens ont reçu les Écritures.

Quant à la Tradition, deux idées-force orientent le projet. Tout d'abord, le fait que pour la tradition catholique, la Bible n'est pas la source unique des dogmes, mais qu'elle les encadre ou les illustre, comme le montre son usage liturgique. Ensuite, le constat que la Bible ne s'est jamais asservie aux cultures ambiantes ; bien qu'immergés dans leurs époques, l'Ancien comme le Nouveau Testament reflètent certaines ruptures. On s'attache en particulier à souligner les ruptures *et* les continuités du Nouveau Testament, en amont avec le judaïsme diversifié du premier siècle et en aval avec la patristique, à commencer par les Pères apostoliques.

Trois principes guident le projet.

1. Établissement des textes : restituer une polyphonie

Le processus de canonisation, pour l'Ancien comme pour le Nouveau Testament, s'est étendu sur une longue période : aussi de nombreux passages, voire des livres entiers nous arrivent-ils portés par plusieurs

traditions textuelles. Ce fait rend aléatoire la restitution et même la définition d'un original : bien souvent, il n'y a pas de frontière nette entre la critique littéraire et la critique textuelle. Du moment que ces formes diverses du texte auront fait l'objet d'un usage liturgique, on ne cherche pas à réduire ces différences mais plutôt à souligner la façon dont elles expriment une foi commune sous des formes variées.

2. Traduction : faire goûter une saveur « originale »

Comme celle d'autres textes sacrés, la réception des écrits bibliques s'est faite très tôt dans un réel souci du texte en tant que texte. C'est la matière linguistique signifiante elle-même, avec ses « bruissements » et ses apparentes incohérences, qui a fourni les pierres d'attente des relectures et développements ultérieurs ; on le constate déjà dans les réécritures ou allusions intra-bibliques. Le traducteur de *La Bible en ses Traditions* maintient donc deux exigences simultanées :

Premièrement, dans la traduction elle-même, il prend nettement le parti du texte de départ, et préfère le respect des figures présentes en langue-source à la facilité de lecture dans la langue d'arrivée. Sa maxime est : « ni plus obscur (!) ni plus clair (surtout) que l'original ».

Deuxièmement, il propose des notes philologiques, allant de la grammaire à la prosodie, signalant les faits littéraires les plus importants (qui ont servi de points d'appui aux interprétations ultérieures). Il signale les meilleurs résultats des méthodes d'analyse littéraire heureusement inventées ou réinventées par l'exégèse biblique contemporaine sous l'influence des sciences humaines.

3. Annotation : tirer de son trésor du neuf et du vieux, distinguer pour unir

Jésus annonçait aux apôtres qu'ils continueraient sa prédication (Mt 13,52 : « Tout scribe devenu disciple du Royaume des Cieux est semblable à un maître de maison qui tire de son trésor du neuf et du vieux »), ou encore qu'ils feraient des « œuvres plus grandes » que lui (cf. Jn 14,12). Le ton de ces notes sera celui de l'invitation à la lecture et à la relecture, à l'analyse et à la méditation, pour entendre ou réentendre l'Écriture avec des échos toujours nouveaux.

Une attention particulière sera portée aux jeux de l'intertextualité, extrabibliques et intra-bibliques. L'évaluation de la première dépend de notre documentation sur les cultures anciennes. Elle est signalée dans un registre de notes approprié. L'intertextualité intra-biblique ou canonique (typiquement, mais non pas seulement l'« accomplissement des Écritures ») relativise quelque peu la première, puisque la réalité même du canon détache les écrits bibliques de leurs contextes d'origine. Elle est prise systématiquement en compte dans la traduction, et signalée sous forme de références marginales. Une attention particulière sera portée aux jeux intertextuels à l'intérieur de l'Ancien Testament lui-même et surtout entre les deux Testaments.

L'annotation inclut en outre une sélection parmi les interprétations traditionnelles, éventuellement en débat ; les patrologies grecque, latine, syriaque seront mises à profit. L'histoire de ces interprétations, prolongées ou contredites par l'exégèse des scolastiques, des réformateurs (Luther, Calvin) et celle des traditions juives (targums, littéralistes médiévaux), fait l'objet d'une synthèse. Elle peut enfin être illustrée par les témoins marquants de la réception du texte édité dans la culture, de la littérature aux arts visuels.

L'innovation la plus visible de *La Bible en ses Traditions* est la présentation analytique de l'annotation. Les notes sont divisées et réparties le plus rigoureusement possible en plusieurs registres. Le but de cette présentation est double. D'une part, rendre l'annotation aussi transparente et documentaire que possible, en distinguant chaque aspect du commentaire. D'autre part, manifester l'enracinement profond dans des *faits* textuels, littéraires et traditionnels des *interprétations* proposées.

Les pages qui suivent traitent en détail chacun de ces trois principes de *La Bible en ses Traditions*.

Quel texte éditer ? La polyphonie biblique

Plutôt qu'un texte unique comme les Bibles ordinaires, *La Bible en ses Traditions* entend refléter la diversité des traditions textuelles, spécialement celles que portent des communautés vivantes.

Nouveau Testament

Nos principes s'illustrent bien en considérant d'abord le Nouveau Testament.

Quels textes traduire ?
Nous ne visons pas le même but que la critique textuelle classique – établir la forme la plus pure, la plus primitive du texte grec – tout en reconnaissant bien sûr l'apport indispensable de cette science. Les choix que nous faisons ne sont pas motivés par des critères de critique textuelle, mais par des critères de cohérence herméneutique. Comme l'indique le titre de notre entreprise, « la Bible *en ses Traditions* », on privilégie les formes textuelles attestées dans les principales traditions ecclésiales vivantes. Nous intéressent les textes réellement utilisés et commentés par les liturgies, les exégètes et les prédicateurs dans les Églises de tradition grecque, latine et orientale, au fil des siècles. *Dans cette perspective*, on retiendra les grandes traditions textuelles qui suivent :

1. Premièrement, le texte byzantin ou majoritaire (*Byz*). C'est le texte traditionnel du christianisme byzantin sous toutes ses formes avant et après le Schisme entre Rome et Constantinople. Ce choix ne reflète pas une option de critique textuelle ou de théologie (nous ne pensons pas du tout que, texte majoritaire dans les manuscrits grecs, il serait le plus proche du texte primitif ou le véritable texte inspiré du Nouveau Testament), mais le choix d'une cohérence herméneutique globale du texte et de l'annotation.
2. Ensuite le texte usuel, celui du *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland, 27e édition (Nes). Il permet de mettre en perspective historique et critique les quatre autres textes. Quant aux variantes perceptibles dans une traduction, les différences entre Nes et *Byz*, consistent bien souvent en omissions de la part de Nes.
3. Le *Textus receptus* (TR). Dérivé du premier texte imprimé du Nouveau Testament en grec (Erasme, 1516), c'est le Nouveau Testament de l'Humanisme, du moins en Europe du Nord, et de la Réforme. Son importance traditionnelle est capitale : c'est celui que Luther a traduit et c'est celui que reflète la *King James Bible* (*Authorized Version*). Les notes *Traditions chrétiennes* ou *Théologies* ne permettent évidemment pas d'en faire l'économie, si nous voulons développer la tradition œcuménique de *La Bible de Jérusalem*.
4. La *Vulgate* (V). Elle est ici moins le témoin des textes grecs qu'elle traduit, ou un reflet de leurs interprétations anciennes (en effet elle indique souvent le sens du grec *koinè*), que le texte latin traditionnel, celui du christianisme occidental jusqu'au XVIe siècle et pour l'Église catholique jusqu'à nos jours.
5. La *Peshitta* (S). Elle non plus, n'apparaît pas d'abord en tant que témoin du grec ni même de son éventuelle *Vorlage* araméenne, mais comme le texte syriaque traditionnel, c'est-à-dire le Nouveau Testament du christianisme oriental.

La Bible en ses Traditions suit donc cinq textes principaux du Nouveau Testament. Dans la version électronique, tous seront disponibles. Pour l'édition imprimée, il n'est pas nécessaire de les traduire séparément : il suffit d'en traduire un, et de faire apparaître les principales variantes des quatre autres. La Bible *en ses Traditions* aura une préférence naturelle pour le texte majoritaire (*Byz*). Les quatre autres textes apparaîtront ou bien en colonnes parallèles (lorsque c'est tout un stique ou plus qui doit être retraduit), ou bien en encadrés dans le texte (pour des variantes portant sur quelques mots), ou bien en note sous la rubrique *Texte*.

Où trouver les textes à traduire ?
Le texte byzantin, la *Vulgate* et la *Peshitta*, ont subi de multiples recensions ; aussi leurs éditions imprimées

n'ont-elles pas fait l'économie d'une étude critique. La solution la plus rigoureuse du point de vue herméneutique serait sans doute de traduire les éditions diplomatiques de manuscrits représentatifs de ces traditions. Pour des raisons pratiques, nous traduirons cependant des éditions existantes, en étant bien conscients du fait que la *Vulgate* de Stuttgart, par exemple, n'est rien de plus qu'une édition fiable du texte latin d'après Jérôme. Bien sûr, en plus du texte byzantin, de la *Vulgate* et de la *Peshitta*, il existe d'autres témoins grecs, latins ou syriaques (ou même dans d'autres langues anciennes) ayant une réelle importance traditionnelle. Nous allons y revenir.

Du texte byzantin ou majoritaire, deux éditions récentes sont disponibles : Zane C. Hodges and Arthur L. Farstad, *The Greek New Testament According to the Majority Text*, Nashville, Thomas Nelson, 1982/1985 ; William G. Pierpont and Maurice A. Robinson, *The New Testament in the Original Greek According to the Byzantine/Majority Text*, Atlanta, Original Word Publishers, 1991/1995. Le texte est presque identique dans les deux éditions et correspond largement au texte byzantin majoritaire (*Byz*) cité dans l'apparat critique du *Greek New Testament* édité par les United Bible Societies.

Pour la *Vulgate*, le texte à utiliser est celui de la *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, 4e édition par R. Weber et R. Gryson, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

La 3e édition du Nouveau Testament gréco-latin d'Erasme a été récemment reproduite par Tigran Aivazian (Londres, 2007 ; www.bibles.org.uk) ; le même éditeur dispose également de l'édition de 1550 du *Textus receptus* par Robert Estienne.

Notre proposition implique une nouvelle appréciation de la ***Peshitta*** : on ne la considère plus seulement comme un témoin du texte grec, mais comme un texte important, ayant son propre poids – elle passe ainsi des notes au corps de texte lui-même. L'apparat critique de Nestle-Aland n'y suffira donc pas, puisqu'il ne cite les versions (syriaques ou autres) que là où elles permettent d'accréditer des manuscrits grecs.

On consultera J. Pinkerton et R. Kilgour, *The New Testament in Syriac*, (The British and Foreign Bible Society), Londres, 1920 (pour les évangiles, le texte est celui de Ph. Pusey et G.H. Gwilliam, *Tetraevangelium Sanctum iuxta simplicem Syrorum versionem*, Oxford, 1901). Pour d'autres versions syriaques, également latines, coptes, etc., voir l'Introduction dans Nes.

Beaucoup de ces textes et versions sont disponibles sur des supports électroniques.

Ces textes principaux ne contiennent pas nécessairement toutes les lectures pertinentes du point de vue des traditions : les variantes coptes, vieilles latines, vieilles syriaques, celles des manuscrits grecs ne relevant pas du type majoritaire, ou encore celles que l'on peut tirer des œuvres des Pères de l'Église. Sur la version électronique de *La Bible en ses Traditions*, bien entendu, toutes seront disponibles ; pour l'édition imprimée on les ajoutera en note *Texte*. L'apparat critique de la 27e édition de Nestle-Aland peut ici ouvrir des pistes, mais on devra consulter aussi des spécialistes de ces domaines.

On traduira toutes les variantes *significatives*, c'est-à-dire celles qui portent sur le sens du texte. On ignorera donc les variantes qui reflèteraient *seulement* la grammaire ou la syntaxe de la langue dans laquelle le texte grec a été traduit, sans altérer sa portée. Inversement, on ne se limitera pas aux leçons qui appuient des variantes grecques : par exemple, là où la *Vulgate* traduit *eis doxan* par *in gloria*, nous n'aurons pas à rechercher de manuscrit grec lisant *en doxê$_i$* ; on y verra plutôt une interprétation latine de l'expression en grec koinè, et on la traduira comme telle. La *Peshitta* donne régulièrement des variantes dépourvues de lien avec un texte grec, mais relevant de l'interprétation homilétique : elles doivent être traduites. Cas extrême, illustrant bien la nature et les principes de *La Bible en ses Traditions*, le texte présentera le fameux « comma johannique » (1 Jn 5,7b). Ce demi-verset se trouve seulement en quelques témoins grecs et surtout latins, mais il a été repris dans la Vulgate clémentine et dans le *Textus receptus*, d'où il passe dans la Bible de Luther et dans la *King James Version*.

Ancien Testament

Des principes analogues seront appliqués à l'Ancien Testament.

Quels textes traduire ?

On traduira cinq textes principaux : le texte massorétique (M) – texte hébreu (et éventuellement araméen) du judaïsme rabbinique, la *Septante* (G), la *Vulgate* (V), la *Peshitta* (S) et pour les livres concernés le

Pentateuque samaritain et la version samaritaine de *Josué (début des Chroniques II).*

Le plus souvent, on traduira le texte massorétique, et l'on fera apparaître les variantes significatives des quatre autres.

Là où le grec est le seul texte disponible (pour les livres deutérocanoniques, certaines parties de *Jérémie*, de *Daniel* et d'*Esther*), c'est lui qui serait à traduire.

Là où l'hébreu et le grec diffèrent beaucoup sur une grande échelle, l'un et l'autre seront intégralement traduits, en colonnes parallèles ; le *Psautier* sera traduit entièrement de l'hébreu et du grec, avec les variantes apparentées à l'un et à l'autre.

Là où Rahlfs imprime deux colonnes (Jos, Dn, etc.), on les reproduira.

Là où d'autres versions traditionnelles disponibles sont irréductibles à l'hébreu ou au grec (par exemple au début de *Siracide* 51), on proposera autant de colonnes que nécessaire.

Pour certains livres ou parties de livres deutérocanoniques, une solution particulière sera à trouver.

On pourra faire apparaître en notes *Texte* tout autre variante intéressante : provenant des targums (avec d'éventuels renvois à des notes de *Traditions juives*) ; d'autres traductions anciennes ; des manuscrits de la mer Morte ; des citations patristiques, etc. ; ou provenant de l'apparat critique d'éditions scientifiques actuelles. La version électronique permettra bien sûr de donner les textes en question dans leur intégralité.

Où trouver les textes à traduire ?
Outre les ressources électroniques familières aux collaborateurs, les éditions utiles seront les plus communes. Pour mémoire :

Texte massorétique :
La *Biblia Hebraica Quinta* pour les livres déjà parus ;
La *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5e édition, pour les autres livres ;
Septante **:**
L'édition de Göttingen pour les livres déjà parus ;
L'édition de Rahlfs pour les autres livres ;
Peshitta **:**
The Old Testament in Syriac according to the Peshitta version by The Peshitta Institute (Leiden) ;

Pentateuque samaritain :
August von Gall (éd.), *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Giessen, 1914-1918 ;
Luis-F. Girón Blanc (éd.), *Pentateuco Hebreo-Samaritano : Genesis*, Madrid, 1976.

Comment traduire ? Pour une saveur originelle…

On distingue deux grandes familles de traductions[1] : celles qui accordent toute leur attention au langage du texte de départ, et celles qui s'attachent surtout à produire le texte le plus limpide et immédiatement compréhensible dans la langue d'arrivée. À la première appartient par exemple la Septante, qui adhère à l'hébreu au point d'être souvent peu claire ; à la seconde, les traductions de collections comme Budé ou Sources chrétiennes, qui privilégient la clarté du français (mais donnent en regard le texte original). Tout en prenant le parti du texte de départ, *La Bible en ses Traditions* s'efforce d'atteindre un équilibre : l'acte de traduire est moins un calcul qu'une pesée[2] et la traduction restera toujours un art[3].

Voici deux « tables des commandements » de la traduction de *La Bible en ses Traditions*, qu'on pourrait appeler « la table du signifiant » et « la table du signifié ».

Les mots pour le dire
Respect scrupuleux des « figures » du texte de départ.

Le style c'est l'ordre
Style rendant le relief que donne l'ordre des mots à la phrase originale.

Respecter le code
Travail par péricopes en respectant les connecteurs narratologiques.

Cola* et *commata
Disposition du texte comme dans *Biblia sacra iuxta uulgatam uersionem.*
Ponctuation minimale.

Plutôt plus que moins
Sensus altior traditionnel maintenu autant que possible.

Ni plus clair ni plus obscur
Polysémies non simplifiées.
Possibilités de traductions multiples signalées au moins en notes.

Plonger* n'est pas *baptiser
Vocabulaire « chrétien » conservé autant que possible.

Passé n'est pas accompli
Grande attention au rendu de la valeur aspectuelle des « temps » verbaux du grec ou de l'hébreu.

Avant de transposer une œuvre dans une langue-cible, tout traducteur doit se livrer à une réflexion profonde aux trois niveaux d'analyse du texte-source : du mot au texte, en passant par la phrase. Les pages qui suivent commentent les principes que la traduction de *La Bible en ses Traditions* s'efforce de respecter à chacune de ces trois échelles.

[1] Cf. Jean-René Ladmiral, « Sourciers et ciblistes », dans *Revue d'Esthétique*, 1986, nouv. sér., nº12 : *La traduction*, pp. 33-41 et Jean-Paul Vinay et Jean Darbelnet, *Stylistique comparée du français et de l'anglais*, Paris, Didier, 1958.

[2] Cf. le fameux *Non adnumerare sed tanquam appendere* de Cicéron (*De optimo genere oratoris*, 14), repris par saint Jérôme, *De optimo genere interpretandi*, Epître 57 : *Non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu, habeoque huius rei magistrum Tullium* « plutôt que de rendre un terme par un autre, je cherche à exprimer la signification du texte : Cicéron est d'ailleurs mon maître en cette affaire. »

[3] Cf. Georges Mounin, *Les Belles infidèles*, Paris, Cahiers du Sud, 1955.

1. À L'ÉCHELLE DES MOTS

Respect de la richesse du vocabulaire biblique et des nuances entre « synonymes », sans traduction *systématique* de chaque mot du texte source par un même mot du texte cible

S'il est un domaine pour lequel un travail approfondi peut toujours améliorer une traduction, c'est bien celui-là. Trop souvent, en effet, les nuances qui distinguent chaque terme d'un champ lexical originel sont ignorées.

Pour transposer en français la richesse des nuances de la langue originale, on doit préciser l'importance et les contours des champs lexicaux hébraïques ou grecs dans un *corpus* déterminé. Le recours à l'instrument essentiel du traducteur qu'est la concordance du texte original pourra révéler, de façon beaucoup plus sûre que les dictionnaires, les nuances subtiles qui opposent les termes d'un champ lexical déterminé, pour permettre d'aboutir à une traduction dont la richesse devrait être comparable à celle du texte source.

L'accent étant mis sur le respect de ce texte-source, on évite cependant le défaut du « terminologisme », auquel aboutirait la recherche d'une concordance comparable, pour le texte d'arrivée, à celle que l'on pourrait dégager pour le texte de départ. Les champs lexicaux des différentes langues ne sont jamais superposables mot à mot : on ne s'interdira donc pas, en français, de décliner *légèrement* la polysémie de certains termes (*legein* : « dire », « demander », « ajouter »…), ni de rendre au contraire par un même lexème deux mots distincts du grec (ainsi, le *ephê* de Jn 1,23 et certains emplois johanniques de *lalein* transitif pourront être avantageusement rendus par un même verbe « déclarer »). Si nous croyons avec Jérôme et Cicéron que le traducteur doit, « plutôt qu'un 'nombre' équivalent, donner [au texte cible] un 'poids' équivalent », un même verbe français pourra traduire plusieurs verbes différents du grec, selon le contexte…

Attention portée à la valeur aspectuelle des temps du grec ou de l'hébreu

À des degrés divers, le verbe des textes bibliques relève d'une prégnance aspectuelle différente selon la langue (grec de la Septante, grec du NT, hébreu ou araméen), la période ou l'auteur concernés. Ainsi, pour le NT, les oppositions aspectuelles à l'indicatif seront beaucoup plus marquées dans certains textes johanniques (évangile et épîtres) ou dans l'évangile de Matthieu, que dans les autres corpus. La traduction devra chercher à rendre compte de ces jeux aspectuels, dans la mesure du possible, sans surcharger le texte de façon inutile.

Le texte de la *Vulgate* manifeste une profonde sensibilité à cette dimension linguistique du grec. Ainsi, la valeur de futur imminent que peuvent comporter les présents du Nouveau Testament est parfois rendue par un futur ou une tournure périphrastique en latin. Ainsi Lc 3,9 (*pan oun dendron mê poioun karpon kalon ekkoptetai kai eis pur balletai*) est-il traduit : *omnis ergo arbor non faciens fructum excidetur et in ignem mittetur,* « tout arbre donc qui ne porte pas de fruit va être coupé être jeté au feu ». De même : Jn 1,15 (*ho opisô mou erchomenos*) devient-il : *qui post me venturus est*, « celui qui va venir après moi »… Semblablement, un imparfait *de conatu* pourra être rendu dans la Vulgate par un parfait latin, lorsque le contexte l'exige. Ainsi en Jn 6,21 : *voluerunt ergo accipere eum in navim* traduit-il : *êthelon oun labein auton eis to ploion* (« ils eurent donc à cœur de le prendre dans le bateau »).

Recours aux crochets pour identifier un contenu implicite sans gloser le texte

On appelle *contenu implicite* un sens évident dans un contexte déterminé, que la langue originale n'explicite pas, conformément à son génie (prégnance ou concision). Chaque fois que le génie de la langue d'arrivée exige l'explicitation de ce contenu (pour des raisons de correction grammaticale ou de cohérence), on recourt donc aux crochets pour le signaler. La règle d'or, dans ces cas-là, consiste à éviter deux extrêmes opposés :

- celui de rendre clair dans la langue d'arrivée ce qui serait obscur dans la langue de départ (risque de glose ou d'interprétation réductrice)
- celui de rendre obscur dans la langue d'arrivée ce qui serait clair dans la langue de départ (risque de littéralisme).

Un exemple suffit à illustrer ce principe. On lit en Jn 19,17 : *kai bastazôn heautô$_i$ ton stauron exêlthen eis ton legomenon kraniou topon* : « Portant lui-même sa croix, Jésus sortit [de la ville] jusqu'au lieu dit du Crâne » ; dans la traduction proposée, les crochets enclosent non pas une glose mais une explicitation

du texte original conforme à la nature de la langue française.

Conservation des *calques* de la langue originale, sous forme de calques équivalents dans la langue d'arrivée

Le *calque*, terme étranger au vocabulaire d'une langue, qui apparaît pour la première fois dans un texte (ainsi l'arabe *khalas*, pour signifier « cela suffit » dans un texte en français), est distinct de *l'emprunt*, terme d'origine étrangère acclimaté depuis longtemps dans une langue déterminée (tels que *week-end* ou *steeple-chase* en français).

Les exemples sont ici importants. Malgré les apparences, un terme tel que *messias* fait aussi peu partie du lexique de la langue grecque que de celui de la langue française : de ce fait, l'auteur du quatrième évangile est contraint de le traduire (par *christos* : 1,41 ; 4,25) pour que le lecteur le comprenne. Dans un cas de ce genre, l'erreur consisterait à traduire ce mot étrange en grec par un terme courant dans le lexique français (« messie »). Pour garder l'effet de dépaysement que la forme *messias* produisait dans la langue originale, comme le fait d'ailleurs la Vulgate, on pourra avoir recours à une forme telle que *Messia*, ou *Messias*, en italiques. En revanche, un mot tel que *didumos* (« jumeau ») qui est parfaitement grec devra toujours être traduit (proscrire la simple translittération du terme grec en « Didyme »).

En cas de double-sens du texte original, ne jamais sacrifier un *sensus altior* unanimement reconnu par les Pères

En raison de phénomènes fréquents de *double entendre*, certains textes bibliques (*Cantique des Cantiques*, *Évangile de Jean*…) offrent une densité figurative extrême. Au-delà de l'intention de l'auteur, la tradition interprétative a pu parfois contribuer à enrichir le texte. En paraphrasant Grégoire le Grand, on pourrait affirmer que *divina eloquia cum Traditione crescunt*, « les paroles divines grandissent avec la Tradition ».

Tel pourrait être le cas de l'*archê* du premier verset du Prologue de Jean, que la plupart des interprètes anciens comprennent comme le « commencement », alors que le courant d'exégèse origéniste comprend plutôt ce terme comme « le Principe » (c'est-à-dire, le Père : *ac si aperte diceret : in Patre subsistit Filius*[4]). Le texte de la Vulgate (qui porte ici *principio* plutôt que *initio*) reste également ouvert aux deux nuances. Le français, au contraire, ne permet pas de garder les deux sens en un seul mot.

Deux solutions s'offrent alors au traducteur, qui, après avoir pesé avantages et inconvénients de chacune des possibilités, sera appelé à trancher :

– *l'amplification*[5] : où le gain résultant d'une traduction complète du signifié pourrait compenser, aux yeux de certains traducteurs, l'altération indéniable du rythme de la phrase originelle. On traduirait donc : « Au commencement, dans le Principe était le Verbe ».
– le *renoncement* : suivant les cas, à la nuance moins attestée dans l'exégèse ancienne, ou bien au *sensus inferior*, si les deux exégèses sont également fréquentes dans l'Antiquité. Ainsi, dans l'exemple qui précède, si l'on décide de renoncer à l'amplification, il paraît préférable de traduire « Au commencement », plutôt que « Dans le Principe ». Une note de traduction devra en tout cas signaler l'existence du sens que l'on n'a pas cru devoir conserver.

Outre de rares crochets et des notes de traduction, *La Bible en ses Traditions* propose les double ou triple traductions des segments dont la polysémie a été particulièrement importante dans l'histoire de la réception. On n'exclut pas d'imprimer les plus importants, en parallèle ou en synopse, dans le corps du texte lui-même.

Maintien du vocabulaire chrétien

Le vocabulaire biblique a ceci de particulier qu'il a pénétré les langues modernes occidentales. Ce faisant, il y a perdu sa motivation première tout en conservant sa signification profonde. Méconnaître cette réalité en s'attachant obstinément à la motivation étymologique nous conduirait à lâcher la proie pour l'ombre et reviendrait de surcroît à la négation de l'histoire même de la langue française.

Tout le problème du traducteur biblique est là : il est censé traduire des mots qui sont porteurs d'une longue histoire dans sa propre langue mais constituent parfois, au moment de leur emploi dans les textes originaux, de véritables néologismes (*baptisma*) ou des expansions sémantiques nouvelles (*pneuma* au sens d'« esprit », *Christos* au sens de « Christ »). Pour

[4] Duns Scot Erigène, *Homilia in Prologum S. Evangelii secundum Ioannem*, PL 122, 286.
[5] Cf. Vinay et Darbelnet, *op. cit.* (n.1), pp. 109-114.

rendre l'effet de dépaysement qu'ils ont dû produire dans les textes bibliques originels, on pourrait dès lors être tenté de les traduire sans tenir compte de la tradition chrétienne, c'est-à-dire en dehors du contexte de compréhension qui a permis la lecture de ces œuvres (*baptisma* : « immersion » ; *pneuma* : « souffle » ; *Christos* : « consacré par l'Onction »). Un texte, cependant, sous peine de rester lettre close, ne saurait jamais être dissocié de son contexte de compréhension : dans le cas de la Bible, ce dernier peut être inféré, au moins partiellement, de l'histoire de sa lecture. De plus, un néologisme n'est jamais vraiment motivé qu'au moment même de la création lexicale.

Il importe de ne pas confondre *figure* et *désignation* (ce à quoi le terme fait référence). Tant que la désignation n'a pas atténué la motivation première du mot originel, il est légitime de conserver une figure primitive ; mais dès lors qu'une image originale est devenue une catachrèse, c'est-à-dire, dès lors qu'elle s'est intégrée dans le lexique d'une langue, la décision de garder la figure (« immersion ») au détriment de la désignation (« baptême ») équivaut tout simplement à une trahison du sens. En voici d'ailleurs une preuve *a contrario* : pour traduire le mot *baptême* du français au grec koinè, il n'est d'autre solution que l'emploi du terme *baptisma* …

Dès qu'un néologisme, devenu fréquent dans une langue, perd son effet de nouveauté (c'est le cas de tous les exemples que nous venons de citer), il se dépouille aussitôt de sa motivation lexicale, et la désignation directe prend alors le pas sur celle, indirecte, de la figure. Si le signifiant de *baptisma* a pu exprimer, lors de la création de ce terme, « la réalité de l'immersion », il n'en a pas moins toujours désigné ce que nous appelons en français le « baptême ».

Dans les cas exceptionnels où un néologisme, porteur d'une désignation fondamentale du lexique du christianisme, apparaîtrait dans un texte au moment même de sa création, ou bien dans un jeu littéraire repérable (étymologisme, figure de dérivation), la seule solution possible pour le traducteur voulant à tout prix respecter la figure originelle serait le procédé de l'amplification (« l'immersion du baptême ») qui permet de garder l'image originelle sans renoncer pour autant à la désignation.

Respect des figures

Le signifiant sur lequel repose une figure déterminée contribue puissamment à l'expression d'une idée[6]. Certes, *le maître d'Alexandre* et *le disciple de Platon* désignent tous deux le même personnage (= Aristote) mais ils le font sous des figures différentes. La connotation, et finalement le sens, ne sont donc pas exactement les mêmes dans ces deux expressions. À ce titre, le respect de la figure est une priorité du traducteur.

Un exemple nous permettra de fixer les idées. Les traductions habituelles des évangiles négligent la différence entre les verbes *teleioô* et *plêroô,* qui désignent tous deux l'accomplissement de l'Écriture au moyen d'un signifiant différent. Rien n'empêche cependant de tenir compte de la spécificité de chaque figure et de traduire le premier verbe par « être accompli », voire « trouver son achèvement », et le second par « trouver sa plénitude ». Est-il indifférent qu'en Jn 19,28, le même verset associe *tetelestai* (que la Vulgate rend par *consummatum est*) et *teleiôthê*$_i$ *hê graphê*, (Vulgate : *ut consummaretur Scriptura*), et que, quelques versets plus loin, dans un tout autre contexte (Jn 19,36), on rencontre en revanche *hê graphê plêrôthê*$_i$ (Vulgate : *Scriptura impleretur*) ?

Il faut étendre la notion de figure au contour verbal des phrases elles-mêmes. Dans l'exercice concret de la lecture, la séquence des catégories grammaticales, le rythme donné par la longueur ou l'ordre des mots, par exemple, importent beaucoup pour l'accès à la signification. La traduction idéale ne rend pas seulement le signifié abstrait, le « résultat » sémantique de la phrase originale : elle s'efforce de restituer dans la langue d'arrivée un cheminement analogue vers le sens. La figurativité exerce donc son effet autant à l'échelle de la phrase qu'à celle du mot.

2. À l'échelle de la phrase

Rendu du relief que l'ordre des mots donne à la phrase originale

Comme toutes les langues, celles du texte biblique connaissent, pour les différents types syntaxiques[7] répertoriés, un ordre des mots habituel (ou neutre), par rapport auquel les variations stylistiques signalent une intention particulière. Ce domaine permet d'ailleurs de caractériser dans une large mesure le

[6] Cf. Gottlob Frege, *Sinn und Bedeutung*, 1892, trad. franç. « Sens et dénotation », dans *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, pp. 102-126.

[7] Indépendante à verbe prédicatif au présent, indépendante à verbe prédicatif au passé, indépendante à verbe transitif…

style d'un auteur. Au moment de traduire, il convient donc d'éviter deux extrêmes :

– la transposition du relief originel par une platitude dans la traduction, en raison de l'adoption systématique d'un ordre des mots neutre en français
– le décalque artificiel de l'ordre des mots du texte source chaque fois que la langue française le permet.

Soit Jn 1,6 : *egeneto anthrôpos apestalmenos para Theou*. La Vulgate suit exactement l'ordre originel : *Fuit homo missus a Deo* (« il y eut un homme envoyé d'auprès de Dieu »). Fondée comme le grec sur des désinences casuelles, la phrase latine est susceptible d'une remarquable plasticité. C'est la raison pour laquelle, sans bousculer le moins du monde le génie du latin, Jérôme a pu opter dans sa traduction pour une fidélité générale à l'ordre des mots grecs. Ce choix manifestait chez lui une sensibilité particulière à la portée des séquences lexicales du texte sacré (*[in] Scripturis Sanctis (…) et verborum ordo mysterium est*)[8]. Il révèle en tout état de cause, la richesse de la version latine de la Bible, qui a su garder au style de chaque livre son relief particulier.

De façon paradoxale, certaines oreilles modernes habituées à lire ou à écouter la Vulgate ont pu acquérir une conscience intuitive de l'ordre habituel des phrases bibliques originelles et perçoivent de ce fait, par contraste, le poids extraordinaire d'une tournure insolite. Tel est le cas du fameux *et Deus erat Verbum* (Jn 1,1) où la première place exceptionnelle de l'attribut dénonce d'emblée une mise en relief stylistique.

Ce que le latin permettait, la plupart des langues modernes occidentales le refusent : l'ordre des mots d'une langue telle que le français fonde en effet le sens des phrases (« le chat mange la souris » / « la souris mange le chat »). Dès lors, à moins d'opter pour une syntaxe absolument étrangère à la langue actuelle, le principe de Jérôme devient ici inapplicable sans modification profonde.

C'est ce que montrent certaines tentatives d'imitation servile de l'ordre des mots bibliques. Par exemple, la syntaxe de Jn 1,1 (*kai Theos ên ho Logos* : Attribut + Verbe d'état au passé + Sujet) accuse fortement le poids stylistique de l'attribut : une telle structure phrastique demeure rarissime dans l'idiolecte johannique et doit, à ce titre, être soulignée dans une traduction. Faute de l'avoir décelé, le principe littéraliste de nombreuses traductions françaises aboutit ici à une traduction plate (« et le Verbe était Dieu ») alors qu'une mise en relief de l'attribut (« il était Dieu, le Verbe » ; ou mieux : « et le Verbe était vraiment Dieu ») eût été souhaitable. C'est à de tels exemples que l'on mesure le caractère fallacieux du parti pris littéraliste (ou sourcier) en traduction : sous prétexte de fidélité, on finit par trahir le texte original, dans la mesure où l'on altère son poids stylistique.

3. À l'échelle du texte et de l'œuvre

« Sémiotisation » des expressions qui ont valeur de signe dans le texte original

L'unité textuelle de chaque livre biblique entraîne la nécessité de respecter dans la traduction les mots « sémiotisés » (c'est-à-dire : ceux qui fonctionnent comme des signes textuels) de l'œuvre originelle. L'application de ce principe exige beaucoup de discernement, car elle comporte une part d'interprétation subjective.

Voici deux exemples déterminants : le tour *(kai) erôtêsen kai eipen autô*$_i$ et les occurrences du mot *anthrakian*, dans le quatrième évangile. Dans l'évangile selon Jean, les formules d'introduction aux répliques des différents personnages ne sont pas du tout interchangeables. Une analyse attentive de ces petites phrases qui précèdent la citation des paroles des interlocuteurs au discours direct révèle une récurrence persistante du tour *(kai) erôtêsen kai eipen autô*$_i$[9] chaque fois que la tension devient plus vive dans un dialogue, ou qu'une affirmation solennelle doit être prononcée.

Dans le premier chapitre, les envoyés des *Ioudaioi* soumettent Jean à un interrogatoire serré afin que ce dernier leur révèle enfin son identité. Dans ce passage, les phrases qui introduisent les questions des émissaires connaissent un *crescendo* (1,19 : *hina erôtêsôsin auton* ; 1,21 : *kai êrôtêsan auton* ; 1,22 : *eipan oun autô*$_i$) jusqu'à l'interrogation finale de 1,25 : *kai êrôtêsan auton kai eipan autô*$_i$. Dans la mesure où cette dernière formule émaille le quatrième évangile, dans une rigoureuse cohérence, à tous les points du texte où une déclaration prend un poids particulier,

[8] Jérôme, *Ep.* 57, 5 : « Dans les Écritures saintes, même l'ordre des mots recèle un mystère ».
[9] Ou de ses variantes au présent, ou avec le verbe *apokrinesthai*.

il apparaît nécessaire de transposer ce marqueur textuel du grec par un marqueur équivalent en français (« ils l'interrogèrent et lui dirent… »), pour que le lecteur soit à même de le repérer et de l'interpréter.

Travail par péricopes en respectant les unités narratologiques

Indécelables à la seule échelle de la phrase, les connecteurs logiques qui structurent l'ensemble d'une séquence narratologique doivent être repérés et respectés par le traducteur. Seule une analyse au niveau de chaque péricope le permet.

Ainsi, dans l'évangile selon Jean, le récit de la Passion est parcouru par une tension dramatique qui se déploie depuis l'arrestation au Jardin des Oliviers jusqu'à la décision de Pilate de remettre Jésus aux notables juifs pour qu'il soit crucifié. Les étapes principales de la discussion entre le procurateur romain et les membres du Sanhédrin, où se joue le sort de Jésus, aboutissent à des sommets d'intensité dramatique que souligne à deux reprises le connecteur *tote oun*. La locution apparaît pour la première fois en 19,1, comme signe avant-coureur du dénouement final, lorsque Pilate fait une première concession à la foule en donnant l'ordre de flageller Jésus. Un peu plus loin (19,16), le connecteur refait surface quand le gouverneur finit par céder aux pressions des *Ioudaioi* et leur livre l'illustre accusé : *tote oun paredôken auton autois hina staurôthê$_i$*. Ce moment-là marque la fin du *suspense* et signale un brusque changement dans le tempo du récit. Cet exemple souligne sans doute l'importance, pour le traducteur, du respect du rythme d'une péricope, fondé sur les marqueurs logiques.

La traduction ne dépend plus alors du seul poids des mots, mais de leur place stratégique dans le texte.

Disposition typographique du texte

Plutôt que de laisser la disposition du texte à la subjectivité de ses producteurs, *La Bible en ses Traditions* propose de se mettre à l'école de saint Jérôme[10] et de reproduire en français une disposition en *cola et commata* inspirée de celle des grands manuscrits du 4e siècle qui abandonnèrent la disposition purement quantitative (et commerciale) en stiques alexandrins.

On a souvent décrit la colométrie comme une disposition du texte obéissant à un critère sémantique. Selon B. Botte, repris par Frey, « la disposition colométrique – *per cola et commata* – est […] une disposition qui regroupe en courtes lignes les mots qui doivent être unis dans la lecture. Le *codex Bezae* est un des plus anciens manuscrits en colométrie[11]. » Le texte est alors divisé en strophes marquées par des alinéas dont l'initiale déborde dans la marge.

Examinée de plus près cependant, la *dispositio per cola et commata* s'avère riche de nombreux effets de sens : elle permet, par exemple, de réduire au strict minimum, sinon de supprimer, la ponctuation et de retrouver dans la langue cible certaines polysémies de construction de la langue de départ ; elle produit aussi des effets rythmiques d'accélération ou de ralenti dans les récits comme dans les discours. On s'efforce donc, autant que possible, de découper le texte comme celui de la *Vulgate* dans son édition de référence actuelle[12].

En guise d'envoi

Aujourd'hui, la Bible est disponible en français dans des traductions visant les publics les plus divers. Autant dire que le français « biblique » a brisé son carcan néo-classique qui étouffait un peu la flamme sous la cendre depuis des décennies : notre langue se parle sur un très large spectre, qui va des subtiles complexités de la syntaxe mallarméenne, à la platitude cultivée du dialogue durasien en passant par la *copia verbi* proustienne. *La Bible en ses Traditions* aimerait dévaliser l'arsenal entier de la langue française !

Naguère, une grande dame de la traduction biblique décrivait ainsi le désir secret de tout lecteur d'une traduction : orphelin de l'hébreu, du grec, de l'araméen et du latin, le lecteur d'une traduction biblique garde la nostalgie d'une expression originelle « où les traits de l'antique inspiration ne seraient pas complètement effacés par le passage à l'écriture puis aux langues modernes. Il en perçoit les traces dans la traduction. Il cherche un accès non pas seulement au

10 Voir le début de son prologue au livre d'Isaïe (*Biblia sacra iuxta uulgatam uersionem,* 4éd. R. Weber et R. Gryson, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994, p. 1096). Voir aussi R. Gryson, « Introduction à la quatrième édition », *ibid.*, p. XXVI.

11 Louis Frey, *Analyse ordinale des évangiles synoptiques*, « Mathématiques et sciences de l'homme 11 », Paris, Mouton/Gauthier-Villars, 1972.

12 *Biblia sacra iuxta uulgatam uersionem,* 4éd. R. Weber et R. Gryson, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.

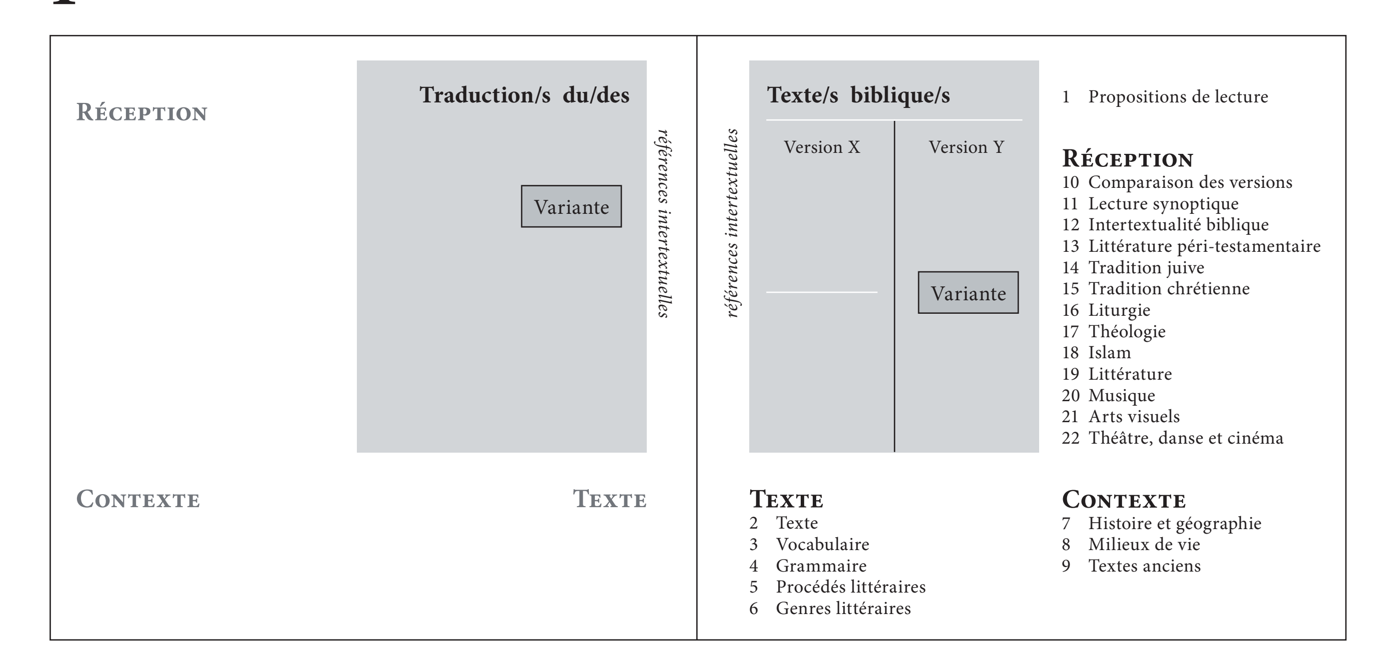
sens que la traduction en sa langue lui rend intelligible, – un sens précisé, explicité, décrypté, démythologisé, défolklorisé, décorporalisé –, mais à une harmonique de sens entendus à travers les sens exprimés à d'autres époques, en d'autres lieux, signes de la pérennité du message dans les processus de transmission, preuves de la présence latente d'une parole première[13]. » Puissent les traducteurs et les annotateurs de *La Bible en ses Traditions* donner à leurs lecteurs de la pressentir !

[13] Marguerite Harl, « Avant-propos » au *Pentateuque d'Alexandrie, La Bible des Septante*, Paris, Cerf, 2001, pp. 11-12.



Comment annoter ?
Présentation des rubriques de notes

Idéalement, une page de *La Bible en ses Traditions* se présente ainsi :



Elle offre trois zones d'annotation, *Texte*, *Contexte* et *Réception*, subdivisées en vingt-deux rubriques de notes. Celles-ci n'apparaissent pas nécessairement toutes pour chaque texte : par exemple, les passages doctrinaux ou disciplinaires de Paul n'ont guère eu de succès auprès… des peintres.

Chaque note est précédée de la référence à la portion de texte sur laquelle elle porte, de la citation du ou des mots visés et, autant que possible, d'un titre résumant son objet.

Voici une brève description de ce que l'on trouvera dans chaque rubrique d'annotation.

~ Propositions de lecture ~

Péricope par péricope, ces propositions introduisent à l'ensemble des notes offertes au lecteur. Elles synthétisent les diverses manières dont un passage a été lu au fil des époques de sa réception et peut donc être lu aujourd'hui. S'efforçant d'articuler entre eux les divers contextes de lectures possibles – historiques, littéraires, spirituels ou théologiques –, ces notes se veulent symphoniques.

Texte

La zone d'annotation *Texte* envisage le texte comme objet linguistique et littéraire. Dans une logique graduelle allant des petites unités linguistiques aux grands ensembles que sont les textes, elles partent de la matérialité même de l'écrit (critique textuelle) et vont jusqu'à la détermination du genre littéraire du passage.

~ Texte ~

Ce registre apprécie la diversité des textes existants pour un même passage biblique. La traduction proposée inclut déjà les variantes des grandes versions traditionnelles, qui indiquent les principales lignes d'interprétation dans la réception et la transmission du texte. Les notes du registre « texte » donnent les

variantes secondaires. Pour l'Ancien Testament, il s'agit de variantes tirées des manuscrits de la mer Morte, des Targums ou d'anciennes traductions et de citations patristiques. Pour le Nouveau Testament, elles proviennent des témoins importants non présentés dans la traduction. On décrit brièvement l'intérêt de ces variantes dans la détermination du sens du texte, et lorsque les témoins principaux du texte présentent des lacunes ou que les témoins secondaires montrent des additions, on tente d'en cerner les causes.

~ Vocabulaire ~

Toutes les remarques de sémantique touchant les mots ou les phrases les plus importants de la péricope sont ici présentées avec concision.

Si le sens actuel des mots ou des phrases retenus pour la traduction risque de trop s'éloigner de l'original, on précise la valeur de ce dernier. Si plusieurs traductions d'un même terme original sont possibles, on donne les raisons du choix opéré.

Si besoin est, on caractérise les champs lexicaux du texte (littéraire, théologique, technique, etc.), on propose une datation du vocabulaire et l'on analyse les racines verbales hébraïques ou les radicaux grecs. On donne le sens des noms propres ou des expressions idiomatiques et l'on cite le cas échéant d'autres usages bibliques du même terme. On signale les *hapax legomena* (termes n'apparaissant qu'une seule fois dans un corpus donné).

~ Grammaire ~

Depuis la phonétique, jusqu'à la syntaxe, en passant par des questions de morphologie, ce registre décrit les traits grammaticaux les plus saillants du texte, en insistant sur les possibilités de traduction autres que celle qui a été retenue, ou sur les nuances que la traduction ne peut rendre, mais qui sont offertes par la grammaire du texte dans sa langue originale.

~ Procédés littéraires ~

L'Écriture présente de grandes beautés littéraires. Dans ce registre, on identifie par leur nom les procédés stylistiques, rhétoriques, poétiques ou narratifs qui font la richesse du texte édité. Lorsque c'est nécessaire, on explique leur portée. Le texte est ici analysé selon les approches littéraires les plus adaptées à son genre, de l'ancienne à la nouvelle rhétorique, de la prosodie à la narratologie, en passant par la stylistique ou l'étude de l'énonciation.

~ Genres littéraires ~

Il est impossible d'interpréter convenablement un texte sans en déterminer le genre : cette rubrique s'efforce d'identifier le genre ou le sous-genre littéraire du texte ou de la portion de texte présenté lorsque celui-ci n'est pas directement repérable. Elle donne une approximation du milieu dans lequel il a pu être composé et explique l'impact de cette identification sur l'interprétation du texte dans son contexte historique originel.

Contexte

Depuis le 19e siècle, on analyse les phénomènes du passé selon les trois catégories du temps, de l'espace et du milieu de vie. Une telle approche permet de restituer, au moins par approximation, la caisse de résonance originelle des discours humains du passé, conservés par l'écrit sous toutes ses formes. Le texte biblique ne fait pas exception. Les notes de **Contexte* citent ou résument des sources anciennes, dans les éditions et traductions usuelles, dont les références bibliographiques apparaissent en annexe du volume.

~ Histoire et géographie ~

Le texte et ce dont il parle sont situés dans leurs cadres historiques. Il faut à la fois apprécier la portée du texte à l'époque de sa rédaction et comprendre ce qu'il dit de l'époque où les événements qu'il rapporte sont censés avoir lieu. Ces cadrages peuvent être plus complexes si le texte a fait l'objet de plusieurs compilations et récritures avant d'atteindre son état canonique… On limitera au strict minimum les hypothèses sur la genèse des textes ; on privilégiera les données d'histoire ancienne susceptibles d'éclairer les événements rapportés par l'écrivain biblique.

D'autre part, on situera autant que possible l'espace dans lequel les événements racontés sont censés se dérouler : la connaissance de la géographie et de la topographie auxquelles le texte fait référence aidera à comprendre les conditions matérielles de la vie individuelle et sociale décrite, ainsi que les images utilisées pour décrire le monde.

~ Milieux de vie ~

L'homme vit toujours avec et parmi d'autres personnes. Tout groupe humain obéit à ses propres lois de vie commune, ses règles de comportement, son éthique,

le permis et le défendu. Il sera important de connaître le *milieu de vie* de l'auteur et celui des gens dont il parle pour saisir le degré d'intégration de ceux dont il parle vis-vis du milieu dans lequel ils vivent.

Sous ces rubriques, on commente les faits d'ordre *historique, géographique ou culturel* mentionnés dans le texte ou auxquels il fait allusion ; on met également en lumière les faits qui aident à comprendre le contexte historique, géographique et culturel dans lequel le texte semble avoir été produit.

~ Textes anciens ~

Sous cette rubrique on cite des textes parallèles au passage biblique dans des littératures anciennes non-bibliques.

Les auteurs bibliques pouvaient utiliser ou même copier des formules littéraires, des récits ou des textes d'une autre culture avec laquelle ils étaient en contact direct. Mais les emprunts ne sont pas seulement verbaux : il peut s'agir aussi de lois, de coutumes, ou même de normes éthiques.

Par ailleurs, sous quelques cieux qu'ils vivent, les hommes font souvent les mêmes expériences de bonheur ou de malheur, ou découvrent les mêmes lois de gouvernance de la vie et parfois aussi les mêmes expressions pour le dire. Tels sont notamment les textes de sagesse en Égypte, en Mésopotamie et dans la Bible. On note ici ces convergences de l'expérience humaine par-delà les limites du temps, de l'espace et du milieu.

RÉCEPTION

Cette zone d'annotation permet de suivre les principaux moments de la réception du texte, si possible depuis sa mise au jour, jusqu'à notre époque.

~ Comparaison des versions ~

« Une fois Dieu a parlé, deux fois, j'ai entendu » (Ps 62,12). Ces notes décrivent la richesse de sens et d'interprétation contenues dans les différentes versions. Au-delà des simples variantes textuelles signalées dans le registre **Texte*, les témoins traditionnels majeurs attestent souvent des choix interprétatifs originels dans la réception du texte par ceux qui les ont transmis dans leurs différentes communautés. Lorsqu'on observe des écarts importants entre le texte massorétique et le texte grec, ces notes tentent de déterminer si ces divergences supposent un « original » hébreu différent du texte massorétique pour le grec, ou bien s'il s'agit de simples variations de style.

~ Lecture synoptique ~

Ces notes comparent les différentes versions du même récit présentées soit dans les évangiles, soit dans les livres historiques ou prophétiques de l'Ancien Testament. On y décrit leurs différences de fait – le contexte dans lequel elles placent cette histoire, leurs manières de la présenter, les aspects qu'elles entendent souligner – pour faire ressortir l'originalité du passage annoté.

~ Intertextualité biblique ~

Ces notes font l'inventaire des autres passages bibliques éclairant le texte. Examinant le texte biblique du point de vue du lecteur dans une perspective résolument *dialogique*, ces notes décrivent des liens de fait, à l'intérieur du corpus biblique, sur une échelle allant du simple mot à l'œuvre entière : de l'usage d'une simple expression, à un schéma narratif complet, en passant par tel motif narratif, telle idée, telle histoire ou telle pratique. L'herméneutique traditionnelle de la « typologie » intra-biblique et de l'« accomplissement des Écritures » trouvera ici sa place.

Nota bene : Pour l'Ancien Testament ce registre apparaitra dans la zone d'annotation **Réception*. Pour le Nouveau Testament, il trouvera plus naturellement place dans la zone **Contexte*. *La Bible en ses Traditions* considère les Écritures anciennes comme la *langue* des auteurs du Nouveau Testament.

~ Littérature péri-testamentaire ~

On cite ici des textes juifs d'inspiration biblique, en hébreu, en grec ou en araméen, de l'époque dite du Second Temple, mais non retenus dans l'un ni l'autre Testament canonique. Ces textes présentent des expressions, des motifs, des idées, des intrigues ou des pratiques parallèles au texte annoté.

Nota bene.

(1) *La Bible en ses Traditions* retient le canon catholique, si bien que le lecteur juif ou protestant lira parfois dans le registre **Intertextualité biblique* certaines références qu'il s'attendrait à trouver ici.

(2) Quand les continuités entre les deux sont évidentes, les notes en littérature péritestamentaire et en **Traditions juives* sont associées en une seule rubrique.

(3) Pour l'Ancien Testament ce registre sera dans la zone *Réception*. Pour le Nouveau Testament, il trouvera plus naturellement sa place dans la zone **Contexte*.

~ Tradition juive ~

Ces notes citent des passages de la tradition rabbinique qui éclairent la réception multiforme de tout ou partie du passage annoté de l'Ancien Testament ou qui témoignerait d'une tradition postérieure que le Nouveau Testament aurait pu connaitre lui aussi. On y privilégie les lectures haggadiques et halakhiques traditionnelles (commentaires rabbiniques jusqu'à Maïmonide et Rachi), sans s'interdire de citer parfois des lectures juives modernes ou contemporaines.

Nota bene : La réception des Écritures par des auteurs littéraires, des plasticiens ou des compositeurs juifs trouve sa place dans les registres consacrés respectivement à ces arts.

~ Tradition chrétienne ~

Des Pères de l'Église aux grands auteurs de la Réforme et de la Réformation catholique, en passant par les docteurs médiévaux, on cite ici les principaux auteurs chrétiens qui ont lu le passage. L'ampleur du corpus est telle qu'on privilégie les œuvres qui se présentent à proprement parler comme des *commentaires* du livre édité. Les œuvres qui ne font que citer le texte en passant ne seront signalées qu'en cas d'importance exceptionnelle par leur autorité ou leurs conséquences avérées.

Ces notes peuvent être de quatre types : (1) une *synthèse* de l'interprétation donnée par plusieurs auteurs ou par un auteur majeur au fil de sa carrière (les références sont données en fin de synthèse) ; (2) une *citation* de tel auteur particulièrement éclairant (son nom et la référence à son ouvrage sont donnés avant la citation) ; (3) la liste des identifications allégoriques traditionnelles des divers actants du texte : chacun d'eux est suivi du signe « égal » [=], de son identification allégorique, puis des références aux auteurs qui la proposent ; (4) une description de la *méthode* d'exégèse des Anciens, signalant leurs manières d'aborder telle ou telle question disputée par la critique moderne à propos de ce texte.

Nota bene : Certains auteurs cités dans le registre **Tradition chrétienne*, par exemple Thomas d'Aquin ou Calvin, apparaissent aussi dans la rubrique **Théologie*. Ils ressortissent au premier en tant qu'auteurs de *commentaires* du texte biblique, au second en tant qu'*utilisateurs* de ce texte dans des œuvres théologiques propres.

~ Liturgie ~

La liturgie, art total recourant à tous les sens, se veut l'actualisation du mystère référé par les Écritures. Elle constitue donc le contexte privilégié de la réception croyante des Écritures. De plus, nombre de textes de rituels sont de véritables centons des Écritures. Les notes **Liturgie* présentent la réception du texte biblique dans le culte des Églises et des communautés ecclésiales chrétiennes, tant occidentales qu'orientales. Elles décrivent l'usage du passage annoté dans les lectionnaires, dans les rituels, ainsi que dans les dévotions populaires.

Nota bene : Pour des raisons purement contingentes, dans ce volume de démonstration, on a privilégié la réception dans les liturgies occidentales.

~ Théologie ~

Sous cette rubrique, on présente la réception multiforme du texte dans la tradition magistérielle des Conciles et des papes, et dans les œuvres des grands théologiens de l'histoire du christianisme, replacés dans leurs contextes. On y distingue autant que possible les interprétations. Les notes sont organisées selon les distinctions classiques de la théologie latine (dogmatique, morale et spiritualité ou mystique, avec toutes les sous-catégories nécessaires), et traitées autant que possible selon l'ordre chronologique.

~ Islam ~

Là où elle existe, la réception musulmane (principalement coranique) du passage annoté sera présentée dans une rubrique spéciale. Lorsque cette réception s'est déployée aussi dans des rites ou dans des œuvres d'art, ceux-ci sont regroupés sous cette unique rubrique.

~ Littérature ~

Les notes **Littérature* explorent l'intertexte non-biblique de la péricope, en particulier les œuvres littéraires auxquelles elle a pu donner naissance, ou qui ont trouvé en elle une inspiration. L'étude de la réception littéraire permet d'apprécier l'influence du texte et la transformation de sa compréhension au fil des changements culturels vécus par une société donnée. On entendra donc « littérature » non seulement au

sens de l'un des beaux arts, mais aussi en un sens plus sociologique de production littéraire, même sans prétention poétique : les ouvrages résultant d'approches « contextuelles » inspirées des « sciences humaines » trouveront place ici.

Les notes sont de deux types : (1) des *synthèses* de l'interprétation donnée par plusieurs auteurs ou par un auteur majeur au fil de sa carrière (autant que possible, les références sont données en fin de synthèse) ; (2) des *citations* de tel ou tel auteur particulièrement éclairantes (son nom et la référence à son ouvrage sont donnés avant la citation).

Nota bene.

(1) La réception artistique du donné biblique est considérable. Pour ne pas étouffer par son volume les lectures exégétiques et théologiques de l'Écriture, on se limitera aux œuvres, ou aux passages dans les œuvres qui reçoivent précisément la péricope annotée.

(2) Dans ce volume, pour des raisons de pure contingence, on se contente de donner un aperçu de la réception des péricopes dans l'histoire de l'art occidental.

∼ Arts visuels ∼

Il existe une réception non verbale des textes bibliques. Cette rubrique rend compte des principales représentations visuelles (dessin, peinture, sculpture) de la scène ou de l'épisode rapportés par le texte. Autant que possible, elle décrit la première représentation connue, et rapporte l'histoire des variations dans la représentation, par époque et par aire culturelle, en s'attardant aux œuvres majeures qui font partie de la culture de l'honnête homme du 21e siècle.

Nota bene : Les deux remarques faites pour les notes **Littérature* valent pour cette rubrique.

∼ Musique ∼

Sous cette rubrique, on énumère époque par époque les principales œuvres musicales inspirées par le texte. Les livrets sont cités et les compositions musicales analysées dans la mesure où ils présentent une interprétation originale du texte biblique. Les œuvres majeures interprétant musicalement un texte biblique entier (par exemple les *Passions* de J.-S. Bach) font l'objet d'une analyse systématique.

Nota bene : Les deux remarques faites pour les notes **Littératures* valent pour cette rubrique.

∼ Théâtre, danse et cinéma ∼

Ces notes rendent compte de la réception du texte biblique sur scène ou à l'écran.

Nota bene : Les deux remarques faites pour les notes **Littératures* valent pour cette rubrique.

La Bible en ses Traditions comme projet éditorial

La production de *La Bible en ses Traditions*: appel à candidatures

Le chantier de *La Bible en ses Traditions* s'ouvre sur le site http://bibest.org, sous forme de laboratoires électroniques en ligne. On ouvrira un laboratoire par livre biblique, au fur et à mesure que des équipes se mettront au travail. Leurs membres sont recrutés par le Comité de direction de la BEST.

Participez à la BEST
Le Conseil de direction cherche activement trois types de collaborateurs:

- Les **collaborateurs principaux:** Biblistes, recrutés par le Conseil de direction de la BEST en tant que chefs de laboratoire, ils réalisent: la traduction et les références intrabibliques; la zone d'annotation TEXTE; l'essentiel de la zone CONTEXTE; un premier jet de la zone RECEPTION.
- Les **contributeurs:** Spécialistes de l'une ou l'autre des disciplines couvertes par les rubriques d'annotation, recrutés par les collaborateurs principaux, ils réalisent des notes dans leur domaine de compétence.
- Les **collaborateurs transversaux:** Spécialistes d'un domaine, recrutés par le Conseil de direction de la BEST, ils prennent en charge toute la rubrique d'annotation qui la couvre, dans un *corpus* biblique donné.

Les persones intéressées sont invitées à envoyer leur candidature au Président du Conseil de direction qui établira avec eux les modalités de leur collaboration http://www.bibest.org/

On-line workshops for *The Bible in its Traditions* will be available at http://bibest.org. A workshop will be opened for each book of the Bible as teams are ready to begin work on it. Team members are recruited by the Steering Committee of *The Bible in its Traditions*.

Join *The Bible in its Traditions*
The Steering Committee is looking for three types of collaborators:

- **Chief collaborators.** These are exegetes who are recruited by the Steering Committee as team leaders. They will be responsible for: the translation and intra-Biblical references; the notes on the TEXT; the greater part of the notes on the CONTEXT; at least a first draft of the notes on RECEPTION.
- **Contributors.** These are specialists in one or other of the fields covered by the annotation (e.g. theological issues in Romans). They will be recruited by the Chief collaborators and will be responsible for the notes in their own field of competence.
- **'Transversal' collaborators.** These are specialists in a broad field (e.g. rabbinic literature). They will be recruited by the Steering Committee and will take charge of a whole field of annotation across a particular part of the Bible.

Those interested are invited to send their offers of collaboration to the Chairman of the Steering Committee who will determine the details of their collaboration with them http://www.bibest.org/

La publication de *La Bible en ses Traditions*

L'édition électronique

L'édition principale se présentera sous la forme d'une base de données électronique en trois langues (français, anglais, espagnol), accessible par souscription sur le site www.bibest.org
Le texte des livres bibliques sous ses différentes versions, ainsi que le contenu des trois zones d'annotation **Texte*, **Contexte*, **Réception*, y seront mis à la disposition du public, chapitre par chapitre, au fur et à mesure de l'avancement des travaux. Ils seront constamment actualisés en fonction des découvertes nouvelles, venant des contributions des chercheurs et des propositions des internautes.

L'édition imprimée livre par livre

La Bible en ses Traditions fera l'objet d'éditions imprimées livres par livres. Chaque livre pourra donner lieu à diverses éditions, par sélections du matériel mis au point sur le site en fonction du public visé par chacune. Ces éditions imprimées auront deux formes: le téléchargement et l'impression personnelle de sections du livre; la publication du livre par un éditeur.

L'édition imprimée finale

Elle rassemblera en un ou plusieurs volumes l'ensemble des livres et comprendra

1. L'introduction générale, présentant la réalisation (développant la présente définition du projet), esquissant une histoire de l'interprétation, incluant tables, glossaires, et index.
2. L'introduction à chaque livre, sur le modèle illustré dans le présent ouvrage.
3. Le texte biblique en ses principales versions, avec l'annotation associée, réduite aux notes les plus importantes de chaque rubrique.
4. Un recueil de notes de synthèse bibliques, auxquelles renvoient les mots clés dans l'annotation courante des livres, suivant le système mis en œuvre dans ce volume.



Notes de synthèse

A

L'ANTIJUDAÏSME CHEZ LES PÈRES

La tradition littéraire *adversus Iudaeos* des premiers siècles du christianisme s'est déployée dans plusieurs genres : le dialogue (cf. *Dialogue avec Tryphon* de Justin), le sermon (par exemple les *Discours contre les juifs*, de Jean Chrysostome, visant les chrétiens judaïsants), le traité (cf. celui de Tertullien *Contre les juifs*) et la collection de *testimonia* scripturaires (cf. le traité *À Quirinus* de Cyprien de Carthage, recueil de textes de l'AT annonçant la venue et le caractère du Messie). Le but de cette littérature est d'établir la légitimité de l'interprétation chrétienne de l'AT contre l'interprétation juive – beaucoup plus que de convertir les juifs.

Une rhétorique située

Cette tradition littéraire s'éclaire en général par les règles de la rhétorique antique, qui ne limitait pas la dispute au seul échange d'arguments plus ou moins rationnels contre la position adverse, mais demandait que l'on disqualifiât autant que possible l'adversaire lui-même par tous les moyens, y compris le ridicule. Elle s'éclaire plus particulièrement par la polémique religieuse qui lui est contemporaine, de même que les polémiques à l'intérieur du NT ne se comprennent qu'à la lumière des disputes entre juifs de l'époque dite du Second Temple.

Ainsi, lire les paroles outrageantes adressées par Jérôme à son ancien ami Rufin permet de mieux comprendre la fonction de l'insulte dans la littérature *adversus Iudaeos*. Aux 2e et 3e s., le christianisme n'est ni puissant ni dominant, et même lorsque l'Église eut accédé à une position sociale privilégiée, les œuvres anti-judaïques doivent être comprises dans leur contexte. Par exemple, les insultes anti-juives de Chrysostome voulaient mettre un terme à l'attrait qu'exerçaient les dévotions et la prière synagogales sur les pagano-chrétiens d'Antioche (*Adv. Jud.* 1,1). La séparation entre judaïsme et christianisme, si claire aujourd'hui, était moins nette pour nombre de chrétiens, de juifs et de païens des quatre premiers siècles de notre ère.

L'Église est l'Israël des derniers temps

En général, les Pères tenaient que le peuple juif avait bénéficié d'une alliance légitime avec Dieu avant le Christ, mais que la nouvelle alliance en Christ avait désormais non seulement remplacé, mais dépassé l'ancienne. Pour eux, les commandements cultuels, légitimes quand ils avaient été donnés, devaient se comprendre comme des types annonçant les rites chrétiens : « la première circoncision de la chair a été rendue vaine, tandis que la seconde circoncision de l'esprit a été promise à sa place » (CYPRIEN *Test.* 1,8 ; cf. JUSTIN *Dial.* 12,3 ; *Barn.* 9,3ss). *L'Épitre de Barnabé* fait figure d'exception lorsqu'elle affirme que les commandements cultuels n'ont jamais été donnés pour être pris au pied de la lettre.

Parce qu'ils revendiquent la continuité avec l'Israël de l'AT, les Pères s'expriment naturellement en catégories bibliques : le juif qui ne croit pas en Jésus est caractérisé comme « dur de cœur », « aveugle », « littéral » et légaliste, car il échoue à comprendre selon l'Esprit Saint les prophéties scripturaires qui montrent que Jésus est bien le Messie et le Seigneur (cf. JUSTIN *Dial.* 12,2 ; CYPRIEN *Test.* 1,5).

Inversement, les Pères soulignent la discontinuité avec l'Israël contemporain. La dispute se fait âpre : TERTULLIEN caractérise l'histoire juive comme une constante idolâtrie (*Adv. Jud.* 1 ; cf. CYPRIEN *Test.* 1,1) ; JEAN CHRYSOSTOME assure que les démons hantent les synagogues (*Adv. Jud.* 1,6,2). « Les juifs » sont communautairement tenus pour responsables de la mort de Jésus (cf. Mt 27,25 ; MÉLITON *Pasc.* 72-99 ; ÉPIPHANE *Pan.* 65,2,4 ; JEAN CHRYSOSTOME *Adv. Jud.* 1,7,5) ; JUSTIN, qui épure Paul et Actes, voit dans l'invasion romaine de la Judée la juste punition de ce crime (*Dial.* 16,2-4 ; cf. la même idée dans la version slavonne de JOSÈPHE, *B.J.* 6,31, fondée sur une exégèse de Dn 8,22).

Antijudaïsme et antisémitisme

Dans le cadre de l'Empire, juifs et chrétiens furent pendant longtemps en concurrence pour obtenir des statuts légaux ; et à partir du moment où le christianisme fut reconnu comme une religion officielle, le prosélytisme juif (en Syrie, en Cappadoce) connut de vrais succès (en particulier parce que le Judaïsme permettait le divorce), suscitant l'hostilité des pasteurs chrétiens. En bien des cas, cependant, il est difficile

de savoir si les Pères s'adressaient à des interlocuteurs juifs réels ou bien le feignaient.

Les collections de preuves textuelles et d'exégèses anti-judaïques furent transmises et employées par divers auteurs tout au long des premiers siècles chrétiens. Il faut néanmoins remarquer que les auteurs orthodoxes recourent aux mêmes passages contre *tous* ceux qui s'opposent à leur interprétation orthodoxe de l'AT, qu'ils soient juifs ou non (gnostiques, marcionites, résistants à l'orthodoxie nicénienne). TERTULLIEN, par exemple, recourt aux mêmes preuves scripturaires dans son *Adversus Judaeos* et dans son *Adversus Marcionem* ; GRÉGOIRE DE NYSSE affirme qu'Eunome « comme les juifs » interprète l'Écriture trop littéralement (*Eunom*. 3.32). Et inversement, Augustin en réfutant les Manichéens, posa les fondations de la tolérance des juifs durant le Moyen âge (il n'exista aucune autre doctrine semblable pour la tolérance des hérésies).

Trop présent au fil de leurs œuvres, l'antijudaïsme des Pères ne doit pourtant pas être compris comme une forme d'antisémitisme, leur opposition au judaïsme étant fondée sur des raisons théologiques plutôt qu'ethniques ou raciales.

J

JÉSUS NOUVEL ISAAC : *L'‘AQEDÂ DANS LES RÉCITS DE PASSION*

La tradition chrétienne a largement développé la typologie du sacrifice d'Isaac comme annonce de la croix de Jésus. Elle s'appuie à la fois sur les détails des récits scripturaires rapportant les deux épisodes et sur une série de traditions juives anciennes.

Théologie juive de l'‘aqedâ

Sang de l'agneau pascal et sang de la circoncision

En rapprochant les répétitions de « sang » en Ez 16,6 et Ex 12s, la tradition midrashique, depuis les targums, associe deux effusions de sang à la nuit pascale : d'une part celui de l'agneau (Ex 12,7.13), d'autre part celui de la circoncision (cf. la circoncision qui précède la première Pâque en Terre promise avec Josué : Jos 5,2-9 ; *Tg. Ps.-J.* Ex 12,13 « Vous aurez soin de mélanger le sang du sacrifice de la Pâque et celui de la circoncision pour en faire une marque sur les maisons où vous demeurez ; je verrai le mérite du sang et j'aurai merci de vous… » ; *Pirqe R. El.* 29 : « Le jour où Israël sortit d'Égypte, ils furent tous circoncis […] Ils prirent le sang de la circoncision et le sang de la Pâque et en mirent sur les montants des portes de leurs maisons. Et lorsque [Dieu…] vit le sang de l'alliance et le sang de la Pâque, il fut empli de miséricorde pour Israël comme il est dit : Je passai près de toi et je te vis qui t'ébattais dans tes sangs, et je te dis “par tes sangs vis” (Ez 16,6) » ; cf. *Ct. Rab.* 1,12).

Sang d'Isaac et sang de l'agneau

Mek. Exod. sur Ex 12,6 : « “Comme [l'ange] ravageait, le Seigneur vit et se repentit”, etc. (1Ch 21,15). Que vit-il ? Il vit le sang de la ligature d'Isaac, et comme il est dit “Le Seigneur verra l'agneau” (Gn 22,8) ». *Mek. R. Sim. b. Yoh.* 4 rapproche la double effusion de sang à Pâque du sang d'Isaac : « Rabbi Yéhoshua dit : “Et Dieu parla à Moïse” : […] je suis fidèle à payer le salaire d'Isaac, le fils d'Abraham, qui a répandu sur l'autel le quart de son sang et à qui j'ai dit : “Par la force de ton bras, libère les mortels” (Ps 79,11) » : le salaire d'Isaac est l'accomplissement de la promesse de libérer Israël d'Égypte.

Sang d'Isaac et sang de la circoncision : la mort physique comme circoncision totale

Des traditions juives anciennes font de la ligature d'Isaac un sacrifice volontaire de son propre sang en confirmation de sa circoncision. *Tg. Ps.-J.* Gn 22,1 situe la ligature d'Isaac après une dispute entre lui et Ismaël qui affirme être plus juste que lui pour avoir accepté volontairement la circoncision à 13 ans, au lieu qu'Isaac a été circoncis sans avoir à y acquiescer à l'âge de huit jours. Isaac lui répond « Si [Dieu] me

demandait tous mes membres, je ne refuserais pas. Aussitôt ces paroles furent entendues devant le Maître du monde et sitôt la Parole du Seigneur mit Abraham à l'épreuve et lui dit : "Abraham !"… » ; *Gn. Rab.* 55,4 sur Gn 22,1 reprend la même idée. En *Tg. Neof.* 1 sur Ex 12,42 et *L.A.B.* 32,1-4, Isaac s'offre lui-même en sacrifice. En *4M.* 16,20, il agrée le geste de son père. La même idée se retrouve en Josèphe *A.J.* 1,232. Dans la même logique, la tradition juive (*Ber.* 61b) enregistrera le consentement au martyre de Rabbi Aqiba comme un accomplissement ultime du « joug du Royaume » (observance des préceptes liée à sa circoncision).

L'ʿaqedâ devient le mérite primordial en vertu duquel les péchés des générations futures allaient pouvoir être ôtés (*m.Taʿan* 2,4 ; *Gn. Rab.* 56,1s sur Gn 22,4s). Cf. déjà *Tg. Neof.* 1 sur Gn 22,14 : « Et Abraham dit […]. Je me suis levé de bon matin et prestement j'ai accompli ta parole avec joie et j'ai exécuté ta décision. Et maintenant lorsque mes enfants se trouveront dans un temps de détresse, que tu te souviennes de l'aqeda d'Isaac leur père ; et écoute la voix de leur prière ; exauce-les et délivre-les de toute détresse » (*item Gn. Rab.* 56,10 sur Gn 22,14). Tout Israélite doit se souvenir (*zkr*) de l'ʿaqedâ en temps de détresse, sûr que Dieu lui aussi se souviendra.

ʿAqedâ d'Isaac et passion de Jésus

Voici quelques indices de cette typologie rassemblés autour du récit de la passion selon saint Matthieu.

Temporalité

Dès Mt 26,2a, « dans deux jours » amorce p.ê. une typologie d'Isaac dans le récit de la Passion. Gn 22,4 place la ligature d'Isaac le troisième jour, détail souligné en Josèphe *A.J.* 1,226 et *Jub.* 18,3 (cf. *Jub.* 17,15) qui place l'*ʿaqedâ* durant *Pesaḥ* (cf. Mt 26,2.5 ; *Tg. frg.* Ex 12,42 ; *Mek. Exod.* sur Ex 12, 6 ; *Ex. Rab.* 15, 11) : Abraham a célébré une fête de sept jours après avoir surmonté cette épreuve de sa foi. À l'époque de Jésus le rituel de *Pesaḥ*, qui associe sacrifices d'animaux au Temple et repas festif à la maison, est p.ê. un écho de l'association de l'Exode et de l'*ʿaqedâ*.

Espace

On identifie d'ailleurs le mont du Temple et le mont Morîyâ (2Ch 3,1 ; *Jub.* 18,13 ; Josèphe *A.J.* 1,224 ; 7,333). Comme l'*ʿaqedâ*, l'agonie de Jésus a pour scène une montagne. Jésus comme Abraham, subit une épreuve (G-Gn 22,1) ; comme lui, il retient avec lui trois personnes dans sa prière à Gethsémani. Comme Abraham et Isaac, il se sépare des autres pour prier.

Actants

Abraham est à la fois figure du Christ par la mise en scène du sacrifice et figure du Père appelé à sacrifier son propre fils (Rm 8,32 y fait p.ê. allusion dans l'expression « lui qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous… » ; cf. Gn 22,16).

Isaac est figure de Jésus *Barn.* 7,2.4 : « Or, si le Fils de Dieu, lui, le Seigneur, qui doit juger les vivants et les morts (2Tm 4,1) a souffert pour que ses meurtrissures nous donnent la vie, croyons aussi que le Fils de Dieu n'a pu souffrir qu'à cause de nous […] parce que le Seigneur devait, pour nos péchés, offrir en sacrifice le vase renfermant son esprit, pour accomplir ce que figurait le sacrifice d'Isaac sur l'autel ».

Son sang est celui de l'agneau. C'est aussi celui de l'alliance. Évoquant en Ep 2,11-14 le don volontaire par le Christ de sa chair et son sang, comme cause de l'intégration aux « alliances de la promesse » des incirconcis qui croient en lui, Paul suggère que le sacrifice de Jésus a été l'accomplissement de sa propre circoncision. Il le précise en Col 1,22 « maintenant il vous a réconciliés dans son corps de chair par la mort » et Col 2,11 « En lui vous avez été circoncis d'une circoncision qui n'est pas faite de main d'homme par l'entier dépouillement du corps de chair dans la circoncision du Christ ». L'alliance nouvelle est ainsi greffée dans l'ancienne par le sacrifice du Christ accomplissant pleinement sa circoncision.

Bref, le Christ « notre Pâque » (1Co 5,7) est identifié à l'agneau pascal, dont Isaac était déjà rapproché. Longtemps lié à *Pesaḥ*, le mémorial de l'*ʿaqedâ* fut ensuite associé à Rosh Ha-Shana, en même temps qu'on insistait sur le fait qu'Isaac n'avait pas versé une goutte de sang (*Gn. Rab.* 56,7 sur Gn 22,12) : aurait-ce été en réaction contre l'interprétation typologique d'Isaac et de Pâques faite par ceux qui avaient cru en Jésus ?

P

Parabole, allégorie, allégorisme, allégorèse

Le symbole étant la voie privilégiée de l'expression des réalités qui dépassent les catégories de la sensibilité ou de l'intelligence humaine, les écrivains bibliques ont recours à toutes sortes de genres et de procédés symboliques pour transmettre la Parole transcendante.

La parabole

Du point de vue rhétorique, *une parabole* est un *lieu* constitué par deux ou plusieurs figures élémentaires. Ces figures sont à la fois de type macrostructural (symbole, personnification, allocution, prosopopée, allégorie), et microstructural (comparaison, métaphore, métonymie). Du point de vue thématique, la parabole se présente souvent comme le récit oral d'une succession d'états, de relations ou d'actions qui offrent une description indirecte sous forme de comparaison ou visent à produire chez l'auditeur un état spirituel déterminé.

Du point de vue pragmatique, la parabole, qui est généralement placée dans la bouche d'une autorité, représente un acte verbal constitutif de valeurs qui visent des effets réels : il s'agit de rendre l'auditeur conscient de sa situation ou de l'intégrer, par la structure argumentative même du récit, à un comportement qui corresponde dans le monde à l'ordre spirituel dessiné dans le récit. La littérature ancienne biblique et juive offre quelques exemples de paraboles : Ps 49,4 ; 78,2 ; Pr 1,5s ; Ez 17,2 ; Ha 2,6 ; Si 39,2s ; *1Hén.* 68,1.

On peut en rapprocher *l'apologue*, *l'anecdote* ou *l'exemple* (lequel en principe n'est pas imaginaire). Toutes ces formes littéraires constituent des récits qui illustrent une certaine vérité. On peut également la comparer au *mythe* (récit symbolique instituant un équilibre de valeurs spirituelles ou sociales qui encadrent l'existence) et plus généralement aux procédés de l'art du *māšāl*. Toutes ces formes constituent des espèces du *symbole*.

L'allégorie

Elle représente une forme de comparaison littéraire dans laquelle le comparé est appliqué à un comparant, élément par élément. Ce type de comparaison aboutit parfois à une personnification, ce qui la distingue de la simple métaphore filée. Parfois, le thème de la comparaison reste explicite. Souvent, le contexte suffit à l'indiquer. Il peut également rester inapparent, donnant à la comparaison l'allure d'une *énigme*. L'allégorie toutefois n'est pas nécessairement une figure obscure (Quintilien *Inst.* 8,6,44-59). On trouve bien des allégories dans la littérature biblique et juive ancienne : Gn 37,7 ; 41,14-36 ; 2S 12,1-14 ; Ps 80,8-19 ; Is 5,1-7 ; Ez 17,1-24 ; Dn 2,31-45 ; 4,4-27 ; *4Esd.* 9,26-10,59 ; 11,1-12,39 ; *2Bar.* 35,1-40,4). La lecture allégorique de Ct est traditionnelle dans le judaïsme ancien et Paul, pharisien de formation, use d'allégories (1Co 9,8-12 ; 10,4 ; Ga 4,21-31).

La parabole est donc un *genre* littéraire conventionnel tandis que l'allégorie représente un *procédé* littéraire susceptible de colorer diverses formes, dont la parabole.

Parabole et allégorie dans les évangiles synoptiques

Dans les évangiles synoptiques, les discours en paraboles constituent une bonne part de l'activité d'enseignement de Jésus (Mc 4,11). Les paraboles construisent une sorte de discours de la méthode, de méta-discours, une énigme que certains comprendront et d'autres non (cf. Mc 4,13 « vous ne saisissez pas cette parabole ? Et comment comprendrez-vous… »). Elles interviennent dans des discours polémiques (Mc 12) pour situer la mission de Jésus dans l'histoire d'Israël, au plus fort de la controverse avec les partis juifs officiels. Elles remplissent parfois une simple fonction assertive : comme un cul-de-lampe en imprimerie, la parabole du figuier est une sorte de sceau mis aux paroles qui précèdent (Mc 13,28ss). Dans d'autres cas, les paraboles exercent une fonction introductive au récit qui suit, celui de la Passion, par exemple : il ne s'agit plus seulement d'être attentif à un enseignement, mais de veiller dans l'attente de la fin des temps. Le procédé permet à Jésus de donner un enseignement profond (sur les mystères) ou vigoureux (sur la nécessité de la conversion). Le style des paraboles est très différent d'un évangile à l'autre. Les paraboles de Luc sont les moins allégoriques et,

pour cette raison, ont parfois été considérées dans le passé comme plus authentiques.

Comme tout locuteur humain, Jésus a pu faire un usage inventif de formes ou procédés littéraires variés pour enseigner en paraboles tantôt énigmatiques, tantôt allégoriques, tantôt réalistes. « Que celui qui a des oreilles entende ! » Selon les évangélistes, l'usage des paraboles est donc lié à une intention de *révélation et d'obscurcissement*, qui se rapporte aux *mystères* du royaume.

Destiné à exprimer les réalités accessibles aux sens, le langage ordinaire ne saurait suffire à l'expression des mystères. Les figures rhétoriques combinées dans les paraboles lui permettent pourtant de suggérer des significations nouvelles.

Deux autres faits invitent à ne pas soumettre les paraboles à une exigence démesurée de réalisme : l'encadrement par l'Écriture de l'expression parabolique et l'intention didactique qui les anime. Dans ces conditions, les incohérences logiques et les hyperboles ne sauraient toutes résulter de reprises postérieures. Ces mêmes éléments invitent à envisager une réception diverse des paraboles, du temps même de Jésus. Les disciples peuvent à l'occasion avoir retenu et transmis le récit sans encore en saisir le sens profond, et parfois, au contraire, avoir bien compris leur sens, ce qui suppose un don de l'Esprit, mais aussi la présence dans leur cœur d'une caisse de résonance, celle de l'Écriture qui structure la mémoire…

S

Serviteurs et esclaves chez Paul

Pour comprendre les textes néo-testamentaires évoquant l'esclavage, au sens propre comme au sens figuré, il importe de se représenter la grande diversité des situations que ce terme peut recouvrir.

Réalité de l'esclavage antique

Dans le bassin méditerranéen du 1er s., l'esclavage est loin d'être une réalité simple ; c'est un système d'institutions complexes. L'esclavage n'était pas réglementé par une loi unique, si bien que le statut légal des esclaves était extrêmement divers selon les cités. Plus encore, les lois concernant les esclaves ne reflètent pas nécessairement la vie concrète de tous les esclaves, comme l'attestent nombre d'inscriptions et de textes non juridiques.

Les esclaves exploités sur les galères, dans les mines ou dans les grandes plantations vivaient sous une pénible oppression. Cependant, tous les esclaves mentionnés dans le NT sont des domestiques. Le statut et la liberté de mouvement des esclaves domestiques étaient extrêmement variables et dépendait à la fois de la maison à laquelle ils appartenaient et de leur office dans cette maison. Au 1er s., aucune maison ne se limitait à une famille nucléaire : elle consistait non seulement en la famille élargie, mais aussi en ses esclaves et en ses clients. La loi romaine sur l'esclavage était ainsi calquée sur la loi concernant les enfants. Pas plus que ces derniers, ni les clients ni les esclaves affranchis d'un patron n'étaient entièrement libres ; patrons et clients étaient liés par des obligations réciproques, qui créaient un véritable lien social.

La plupart des esclaves domestiques étaient des travailleurs de bas statut, mais nombre d'esclaves avaient famille, richesse, statut et pouvoir. Dans le monde méditerranéen du 1er s. de notre ère, des esclaves occupaient régulièrement des emplois considérés aujourd'hui comme gratifiants, dans les domaines de l'éducation, du conseil, du commerce, de la banque ou de la gestion. L'évangile selon saint Matthieu met ainsi en scène des esclaves gérants de larges fortunes.

Rhétorique religieuse de l'esclavage antique

Les expressions « esclave d'un dieu » ou « esclavage [au service] d'un dieu » sont attestées dans certaines inscriptions et dans plusieurs œuvres littéraires païennes : Tirésias se dit ainsi esclave d'Apollon dans l'*Œdipe-Roi* de Sophocle (410). En *Phaed.* 85b, Socrate se désigne comme l'esclave et le compagnon des cygnes sacrés en compagnie desquels il sert le même dieu. Le narrateur de *L'Âne d'or* d'Apulée sert la déesse Isis comme son esclave (11,15).

L'AT évoque plus fréquemment les « esclaves du Seigneur » et le « service du Seigneur » (Lv 25,55).

Abraham, Moïse, Élie et d'autres reçoivent ainsi le titre honorifique d' « esclaves du Seigneur ».

Dans le NT, le Christ lui-même est appelé du nom d'« esclave » (Ph 2,7s), esclavage qui consiste en son dépouillement de ses prérogatives divines par son incarnation et son obéissance parfaite à la volonté du Père allant jusqu'à mourir sur une croix. L'usage le plus fréquent que Jésus fait du langage de l'esclavage est en lien avec la croix : il est venu pour servir et non pour être servi (Mt 20,28 et Mc 10,45). Il faut comprendre à cette lumière son acte symbolique et prophétique du lavement des pieds (Jn 13,4s.13-17 ; cf. Lc 22,27) : ce qui est ici annoncé est la mort de Jésus en croix comme un esclave pour le bénéfice de son Église. En 1Co 6,20 et 7,22 Paul enseigne que le Christ a acheté les Corinthiens pour un montant énorme : au prix de la croix, Jésus rachète *de l'esclavage* ceux qui croient en lui.

C'est le grand paradoxe : en mourant il donne la vie, en étant condamné par le monde il condamne le monde et en servant comme un esclave il libère de l'esclavage. Tout en étant esclave, le Christ continue à avoir tous les droits d'un maître. Ainsi le NT parle-t-il à la fois de l'esclavage vis-à-vis du monde et de ses puissances démoniques, et de l'esclavage envers Dieu et envers la justice (Jn 8,33s ; Rm 6,1-23). Les chrétiens sont à la fois des esclaves de Dieu (1P 2,16) et des affranchis du Seigneur (1Co 7,22).

Quand Paul et Timothée se donnent ce titre, ils s'attendent à être directement compris des Philippiens : l'expression dénote à la fois leur totale soumission au Christ et le statut élevé que leur confère leur charge d'intendance dans la maison du Christ. En tant qu'esclaves du Christ, ils s'attendent à être obéis humblement des Philippiens, comme eux-mêmes obéissent au Christ obéissant. Ph 3,2 est le seul passage dans lequel Paul exhorte une communauté à imiter le Christ sans leur demander d'abord de l'imiter lui-même.

T

Terre promise

La « terre » évoquée par les écrivains du NT est lourde d'un passé symbolique, moral et mystique, qu'il vaut la peine d'explorer, si l'on veut comprendre les enjeux qu'elle représente.

Terre, promesse et semence/descendance

L'association de *sperma* et de *gê* est constante dans l'AT à partir des récits sur Abraham, sous forme de promesse : « Je donnerai cette terre à ta semence » (Gn 12,7 ; 13,15 ; 15,18 ; 17,8 ; 24,7 ; 26,3s ; 28,4 ; 35,12 ; 48,4 ; Ex 32,13 ; 33,1 ; Dt 1,8 ; 11,9 ; 2Ch 20,7 ; Jr 23,8 ; cf. Ac 7,6). La grande confession de foi historique de Dt 26,5-10 exprime l'aboutissement de la promesse faite à Abraham : apporter au « lieu choisi » les prémices des produits de la terre, c'est-à-dire rendre à Dieu une partie de ses dons, est l'expression concrète d'une action de grâces.

Terre promise et écoute de la parole

Si la bonne terre est promise à la descendance, c'est comme un lieu où la postérité d'Abraham pourra écouter et mettre en pratique la Parole de Dieu. Le peuple d'Israël ne pourra y prospérer qu'à condition d'observer l'alliance et les commandements prescrits par le Seigneur.

À partir de Gn 22,18, l'Écriture rappelle les conditions de cette prospérité : c'est en « écoutant la voix » de Dieu comme Abraham que la descendance du patriarche sera bénie (cf. Ps 37,22s). La piété israélite associe constamment la crainte du Seigneur, la marche sur le bon chemin et la semence (ou descendance) fructifiant (ou prospérant) dans la bonne terre (ou la Terre promise, cf. Is 57,13 : simple *topos* ; Ps 37,9.11.22.29.34). *Posséder la terre* est donc la récompense de celui qui s'abandonne à la providence de Dieu, au lieu de s'indigner contre les méchants. L'expression « sa lignée possédera la terre » constitue par ailleurs pour le psalmiste une bénédiction de prix (Ps 25,13 ; Ps *passim*).

Inversement, pratiquer les « abominations » hâte l'expulsion hors de la Terre promise. Pendant toute la période royale, les prophètes menacent de ce châtiment, mais ne sont pas écoutés, alors que les dirigeants sont corrompus (Is 8,6 ; Ez 17,19-21), les riches injustes

(Is 1,23; 10,1) et tout Israël adonné à l'idolâtrie (Jr 5,19; Ez 22,1-12). Davantage, la mission d'Isaïe fut de brouiller l'entendement du peuple, de manière à préparer un désastre salutaire, annoncé depuis longtemps (Is 6,8-12; cf. Mt 13,14-15 par), car « il n'y avait plus de remède » (2Ch 36,16). Et le peuple fut chassé de sa terre et dispersé parmi les nations (Dt 28,62-68), la honte au visage (Ba 1,15). Jérémie demande alors aux exilés de s'installer pour une durée notable (Jr 29,4-14), car Dieu restera fidèle (Jr 24,5-6). Un petit reste y louera Dieu et sa justice (Ba 2,27-34), car Dieu accompagne son peuple en exil (Ez 1,1-3). Le retour espéré se fait difficilement, alors que la *diaspora* prospère.

Terre promise, héritage, royaume des cieux

La Terre promise est très tôt représentée comme un héritage (Nb 34,29; Dt 2,12; 1R 8,36; 1Ch 16,18; 2Ch 6,27; Jr 3,19; Ps 2,8; 105,11; 135,12; 136,21; Si 46,8). Les *Maccabées* accentuent le rapport entre terre sainte et royaume (2M 1,7) et décrivent ce dernier comme un héritage divin (1M 2,57; 2M 2,17). Parfois mis en rapport avec la toute-puissance de Dieu roi de l'univers (2R 19,15.19; 1Ch 29,11; 2Ch 36,23; Is 37,16.20; Ps 46,7; 68,33), cet héritage – terre ou royaume – semble préluder à la possession de la totalité de la terre (Tb 4,12; Jdt 9,12).

Cette dimension universelle de la Terre promise est préfigurée dès les premiers récits de sa conquête. Au moment d'y entrer, Moïse envoya douze hommes explorer le pays avec l'ordre de rapporter « des fruits du pays » (Nb 13-14; les explorateurs rapportent une grappe énorme en Nb 13,23s). Ce fut alors Caleb, l'étranger qenizzite, qui se fit, avec Josué, l'avocat de « la bonne terre, la très bonne terre » que Dieu donnait à son peuple, contre l'avis des dix autres hommes qui avaient pris part à l'expédition (Nb 14,7ss). En Jos 14,6ss, Caleb rappellera à Josué les événements de Nb 13-14, afin d'exiger sa part. Rapportant les faits de manière polémique, le qenizzite évoque le temps où « mes frères qui étaient montés avec moi découragèrent le peuple » (Jos 14,8) : Caleb n'a pas de *frère* en Israël; il désigne ainsi ses collègues explorateurs. Mt y fait p.ê. allusion en mettant en scène, juste avant le discours en paraboles, l'incompréhension dont Jésus est l'objet de la part des siens et la redéfinition qu'il opère de sa véritable famille (12,46-50).

Jésus, le royaume et la terre

Au temps de Jésus, il y a un état juif sous tutelle romaine, et beaucoup jugent que les prophéties restent inaccomplies tant qu'il y a des étrangers en Terre promise. C'est l'origine du mouvement zélote, né en Galilée. De même, les esséniens se veulent des cultivateurs. (Plus tard, la *Mishna*, recueil fondateur du judaïsme rabbinique, met en tête les préceptes liés à la terre, avant même les fêtes).

Jésus lui-même commence son premier grand discours en liant la pauvreté et la douceur du disciple à l'*héritage du royaume* et *la possession de la terre* (Mt 5,3s; cf. Ps 37,11). Ses paraboles agricoles sur le Royaume font également allusion à la terre promise : pour un Juif galiléen du 1[er] s., en effet, « bonne terre » l'évoque invinciblement. Sur près de 2000 emplois du mot « terre », on ne trouve dans l'Écriture que 14 occurrences de l'expression « bonne terre » (*hā'āreç-haṭṭôbâ*). Parmi ces dernières, 10 emplois apparaissent dans le seul Dt, dont 8 dans le testament laissé par Moïse au Peuple dans l'Araba en face de la Terre promise (Dt 1-12 : Dt 1,25.35; 3,25; 4,21s; 6,18; 8,7.10; 9,6; 11,17). Certes, la Septante porte *gê agathê* plutôt que l'expression hellénisée *gê kalê* propre à Mt et Mc, mais le premier évangile a tendance à citer un texte mixte (enraciné dans la tradition grecque des Écritures, Lc offre en revanche l'adjectif *agathê*).

En prêchant le « royaume des cieux », Jésus n'opère pas pour autant une simple transposition « spirituelle » du royaume. Pour lui, entrer dans le royaume consiste bien à pénétrer dans un territoire, comme Israël le fit autrefois. Jésus revit lui-même les symboles de l'Exil (Mt 2,14s), de l'Exode (cf. ses tentations au désert et la typologie de Jésus nouveau Moïse qui court à travers les évangiles) et de l'entrée en Terre promise (baptême au Jourdain, frontière de la Terre promise). Tel un nouvel Élie (Ml 3,23; cf. Mt 11,14), Jean-Baptiste demeurait au Jourdain (2R 2,8-15), ne consommait que les produits sauvages du désert (le miel et les sauterelles) et proclamait l'imminence du royaume (Mt 3,2.4). Nouveau Josué, Jésus pénètre en revanche dans la Terre, mêle à l'annonce de l'imminence (Mt 4,17; 6,10; 10,7) la proclamation de la présence du royaume (Mt 5,3; 11,12; 12,28) et fait usage de ses produits spécifiques (le pain, le vin et l'huile).

Le point ultime de la terre promise est Jérusalem, où Jésus célèbre l'ultime Pâque. Sa résurrection introduit sur terre un au-delà en croissance, ce que les Actes représentent par un parcours de Jérusalem à Rome : 1P 1,1 et Jc 1,1 mettent en valeur la *diaspora.* C'est un accomplissement, car la mémoire biblique

reste active : dans la prédication chrétienne, l'*héritage* ou la *possession du royaume* demeurent le principal attrait de la vie de disciple (cf. Mt 25,34 ; 1Co 6,9s ; 15,50 ; Ep 5,5 ; Ga 5,21 ; Jc 2,5).

V

Vocabulaire de la grâce et du bienfait dans la Bible

Étymologie et sens premier de *charis*
Dérivé d'une racine indo-européenne **gher-* (« désirer », « (se) plaire à », cf. latin *horior*, *hortor* « exhorter » < *« faire vouloir », « faire désirer », vieux haut allemand *gerōn*, « désirer » ou encore allemand *gern*, « volontiers »), le mot *charis* est apparenté à l'intérieur de la langue grecque, au verbe *chairô*, « se réjouir » et au nom *charâ*, « joie ». La notion de « bon plaisir » est à la base des termes qui relèvent de cette racine et le premier sens de *charis* est « ce qui provoque de la joie ou du plaisir ».

Grec archaïque et classique
Dès l'époque archaïque, *charis* désigne le « charme », la « grâce extérieure » ou l'« agrément » (cf. *Od*., 8, 19), puis le « bienfait » (cf. *Il*., 5,211) et enfin le « paiement en retour » (*Od*., 4,695 ; *Il*., 23,650) ou la « reconnaissance » (*Il*., 14,233ss). Ces trois valeurs classiques sont attestées dans le NT, par exemple : (1) Lc 4,22 : « tous… étaient en admiration devant les paroles pleines de charme (*charitos*) qui sortaient de sa bouche ». (2) Ac 24,27 : « Voulant accorder une *charita* aux Juifs, Félix laissa Paul en captivité ». (3) 1Tm 1,12 : « Je rends grâces (*charin echô*) à celui qui m'a donné la force, le Christ Jésus, notre Seigneur, qui m'a jugé assez fidèle pour m'appeler à son service ».

Substrat sémantique de *charis* dans la Bible
L'étude des emplois de *charis* dans l'Ancien et le Nouveau Testament passe par l'analyse de deux mots hébreux : *ḥesed* et *ḥēn*.

Le nom *ḥēn* est apparenté au verbe *ḥānan* « favoriser » (cf. Gn 33,5), « gracier, amnistier », que l'on trouve souvent associé à *rḥm* (cf. Ex 33,19). Appliqué à Dieu ou aux hommes, *ḥānan* s'emploie pour désigner le don d'un bienfait immérité, la grâce du supérieur accordée à un inférieur, la pure gratuité de ce qui ne correspond pas à un droit. Le nom *ḥēn*, quant à lui, désigne avant tout l'« attrait» (cf. Ps 45,3) d'une personne et signifie sa beauté, ou ce qui la rend séduisante, son charme. Cette qualité n'est pas seulement physique : fondant la bonne réputation (Pr 22,1), elle dérive de l'intelligence (Pr 13,15), et s'associe à la « gloire » ou l'« honneur » (*kābôd* : Ps 84,12). Elle découle habituellement de la sagesse (Qo 9,11 ; 10,12).

En hébreu biblique, l'emploi du mot *ḥēn* est en voie de lexicalisation. Sur 66 attestations recensées, le mot n'apparaît que 15 fois (dont 9 pour Pr) en dehors d'expressions figées. On le rencontre notamment avec le verbe *nātan* « donner », dans le sens de « faire trouver grâce », « rendre attrayant » aux yeux de quelqu'un (Gn 39,21 ; Ex 3,21 ; etc.). Parallèlement, l'expression *māçā' ḥēn* signifie « trouver charme ou grâce » aux yeux de quelqu'un (cf. Gn 6,8 ; Ex 33,12 ; Rt 2,2.10). Dans Esther figure également l'expression *nāśā' ḥēn* dans un sens équivalent à celui de *māçā' ḥēn*. Dans ces tournures, le mot n'évoque en soi aucune relation préexistante. Telle est la situation de Ruth, l'étrangère, face à Booz : il s'agit d'une bienveillance gratuite que l'on suscite ou que l'on sollicite.

Dans certains livres de l'AT, la lexicalisation du mot *ḥēn* finit par attirer ce terme dans l'orbite sémantique de *ḥesed*. Un texte des Pr (3,34) nous dit que Dieu accorde sa « faveur » (*ḥēn*) aux pauvres alors qu'il résiste aux arrogants. Dans un passage de Za (12,10) où *ḥēn* est joint à *taḥănûnîm* (« commisération »), il semble évoquer la « compassion ». Ce phénomène rejaillira sur les expressions qui comportent le mot *ḥēn* et les deux termes seront pratiquement confondus dans Est, où les tours *nāśā' ḥēn bᵉʿéné* (« porter *ḥēn* aux yeux de… » : 2,15 ; 5,2), *nāśā' ḥesed lᵉpānāyw* (« porter *ḥesed* devant… » : 2,9) et *nāśā' ḥēn waḥesed lᵉpānāyw* (« porter *ḥēn* et *ḥesed* devant… » : 2,17) semblent sémantiquement équivalents.

Bien qu'il puisse figurer au voisinage de *ḥēn* (*māçā' ḥēn* : Gn 19,19 ; 47,29 ; *nātan ḥēn* : Gn 39,21 ; *nāśā' ḥēn* : Est 2,17), *ḥesed* renvoie d'abord à une sphère sémantique différente. Ce nom apparaît comme complément

de verbes qui marquent la permanence d'une relation privilégiée qui s'exprime par des bienfaits : *ḥesed* constitue assez souvent en effet le complément des verbes *naṭâ* (« incliner », d'où « favoriser »), *'āśâ* (« faire) ou *nāçār* (« conserver »), mais sans offrir le degré de lexicalisation propre à *ḥēn*. Le nom *ḥesed* renvoie de ce fait, avant tout, à une relation interpersonnelle.

Dans le monde des hommes, quelle sorte de relation *ḥesed* désigne-t-il ? Il implique avant tout un lien préexistant. Il apparaît dans le cadre d'une relation matrimoniale (Os 2,21 : associé à *çedeq* « justice », *mišpāṭ* « jugement » et *raḥămîm* « compassion » ; Jr 2,2 : associé à *'ahăbâ*, « amour »), d'hospitalité (Gn 19,19), de parenté (Gn 47,29), de pouvoir politique (2S 16,17) ou de lien d'assistance (Jg 1,24 ; Jos 2,12). De ce fait, *ḥesed* figure souvent dans le cadre d'une alliance (1S 20,8). Le mot est d'ailleurs associé à *b^erît* (« alliance ») en Dt 7,12. Le *ḥesed* suppose donc l'établissement d'un lien d'assistance réciproque.

ḥesed est surtout employé pour désigner les bienfaits accordés par Dieu dans le cadre de sa relation particulière avec le peuple d'Israël, ainsi que les actes d'amour qu'il attend de lui en retour : « c'est le *ḥesed* que je désire et non les sacrifices, la connaissance de Dieu plus que les holocaustes » (Os 6,6). Appliquée à Dieu, le *ḥesed* revêtira souvent la nuance de « miséricorde » ou de « bonté » : « Mais le Seigneur assista Joseph, il étendit sur lui sa bonté (*ḥesed*) et lui fit trouver grâce (*ḥēn*) aux yeux du geôlier chef » (Gn 39,21).

Le terme est voisin du mot *'ĕmet* « fidélité » avec lequel il constitue souvent un hendiadys. Le *ḥesed we'ĕmet* représente alors un acte de bonté qui découle de la fidélité à la parole donnée. Ainsi, les espions envoyés à Jéricho (Jos 2,14) promettent à Rahab de lui accorder en échange de sa coopération, après la prise de la ville, *ḥesed we'ĕmet*, « bienfait et loyauté ». Dans certains cas (2S 2,6), l'expression est employée en parallèle avec le mot *ṭôbâ*, « acte de bonté » (envers quelqu'un).

Traductio*ns de ḥēn et ḥesed* dans les versions anciennes

Dans G, *ḥesed* est presque toujours rendu par *eleos* (« miséricorde ») quoique d'autres équivalents soient également attestés (*dikaiosunê*, « justice », cf. Gn 19,19 ; *eleêmosunê*, « compassion », cf. Gn 47,29 ; *charis*, dans le sens de « bienfait », cf. Si 7,33 ; 40,17). Dans V, le mot *ḥesed* est souvent rendu par *misericordia* ou par un terme apparenté, parfois aussi par *gratia* (cf. 2S 16,17 ; Rt 2,20).

Quant à *ḥēn*, G le traduit habituellement par *charis* (dans le sens de « charme, agrément »), notamment dans les expressions *charin heuriskô* (« trouver grâce » auprès de quelqu'un, cf. Gn 6,8) et *charin didômi* (« faire trouver grâce » auprès de quelqu'un, cf. Ex 3,21). Dans V, *ḥēn* sera systématiquement rendu par *gratia* ou par un terme de la même famille.

En S, les traductions des deux termes hébreux sont plus variées qu'en grec ou en latin. Pour *ḥēn*, on trouve essentiellement *rḥm'* (« miséricorde », « compassion », « amour ») dans les expressions *māçā' ḥēn* et *nātan ḥēn*. Mais lorsque le mot *ḥēn* est employé en dehors des locutions idiomatiques, les traductions dépendent du contexte : outre *rḥm'* (Ps 45,3 et 84,12 ; Pr 17,8) et ses composés (*rḥmt'* : « amour », « amitié » : Pr 5,19 ; *mrḥmnyt'* : « miséricordieuse » : Pr 11,16 ; etc.), on rencontre notamment *šbḥ'* et *tšbḥt'* (« gloire », « honneur » : Qo 9,11 et 10,12), *y'ywt'* (« beauté », « grâce » : Pr 1,9 ; 31,30) et *rwḥp'* (« clémence », « bienveillance », « miséricorde » : Za 12,10 ; Pr 3,22 ; 4,9).

Pour *ḥesed*, les équivalents les plus fréquents en S sont *ṭybwt'* (« don », « bienfait », « bienveillance ») et *ḥesed'* (« miséricorde »), mais des dérivés de *rḥm'* se rencontrent aussi (2S 16,17 : *rḥmwth* : « marque d'amour »).

Charis dans le NT

Comme dans G, c'est le terme *charis* qui est retenu dans le NT quand il reflète les expressions sémitiques *māçā' ḥēn* ou *nātan ḥēn*. Les tours *heurein charin* (Lc 1,30 ; Ac 7,46) ou *echein charin* (Ac 2,47) « trouver grâce » (en présence de quelqu'un) étaient donc passés dans la phraséologie du grec sémitisé, tout comme celui de *dounai charin*, « faire trouver grâce » (aux yeux de quelqu'un, cf. Ac 7,10). Le sens premier de *charis* en grec profane (« charme », « grâce extérieure »), nous l'avons vu, voisinait avec celui du *ḥēn* biblique. Cette valeur permettrait de comprendre un verset dont l'interprétation a fait couler beaucoup d'encre : Lc 2,52 : « il croissait en sagesse, en taille et en beauté (*charin*) devant Dieu et devant les hommes ».

En même temps, *charis* va se charger dans le NT des valeurs traditionnellement associées au *ḥesed* vétérotestamentaire, en les enrichissant de connotations nouvelles. Tout comme le *ḥesed* vétérotestamentaire, la *charis* du NT peut à l'occasion désigner le bienfait qui marque les relations entre les êtres humains (Lc 6,32 ; Ac 25,3.9 ; Ep 4,29). Mais de façon plus systématique que le *ḥesed* de l'AT, la *charis* apparaît d'abord dans le NT comme une qualité spirituelle qui procède de

Dieu pour demeurer sur (*epi*) quelqu'un (Lc 2,40; Ac 4,33).

En Jn 1,14.16, c'est le tour *charis kai alêtheia* (S *ṭybwt' wqwšt'*) qui rend l'expression *ḥesed we'ĕmet* que l'AT réservait à l'expression de la fidélité dans les bienfaits. Le quatrième évangile montre la plénitude de ce don fidèle réalisée en Jésus-Christ.

C'est dans les corpus lucanien et paulinien que le mot *charis* est le plus attesté: il renvoie d'habitude à un don spirituel, reçu du pouvoir de Dieu, qui opère le salut dans la foi au Christ Jésus. *Charis* se rencontre de ce fait au voisinage de termes exprimant la puissance (*dunamis*: Ac 4,33; 6,8; 2Co 12,9; *dunamenos*: Ac 20,32; *dunateô*: 2Co 9,8; *endunameisthai*: 2Tm 2,1), la foi (*pisteuô*: Ac 15,11; 18,27; *pistis*: Rm 1,5; 4,16; Ep 2,8; 1Tm 1,14) ou le salut (*sôthênai*: Ac 15,11; Ep 2,5; 2,8). En outre, dans le corpus paulinien, la *charis* est très souvent présentée comme un don gratuit de Dieu qui justifie les hommes. De ce fait, ce nom s'associe à des mots qui expriment le don (*didômi*: Rm 12,6; 15,15; 1Co 1,4; 3,10; 2Co 8,1; Ga 2,9; Ep 3,8; 4,7; 2Th 2,16; 2Tm 1,9; Jc 4,6; 1P 5,5; *dôrea*: Rm 3,24; 5,15; 2Co 9,15; Ep 4,7; *dôron*: Ep 2,8), ou la justification (*dikaioumai*: Rm 3,24; Tt 3,7; *dikaiosunê*: Rm 5,21). Plusieurs auteurs néotestamentaires relient de ce fait la *charis* à la vie éternelle (*zôê*: Rm 5,21; 1P 3,7).

Traduction de *charis* dans les versions anciennes du NT

L'évolution du sens de *charis* dans le NT se reflète dans les versions anciennes. Désormais, V retiendra systématiquement le mot *gratia* pour rendre le mot *charis* dans le NT. Comme elle le faisait pour l'AT, la version syriaque peut parfois distinguer dans le NT l'idée associée à *ḥēn* du concept qui s'attache à *ḥesed* dans les expressions figées: elle rend ainsi, à l'occasion, les expressions *heurein charin* ou *echein charin* (équivalents grecs de *māçā' ḥēn*) par des tours qui soulignent le substrat sémitique de ces expressions (Ac 2,47: *yhbyn brḥm'*; Ac 7,46: *d'škḥ rḥm'*). Toutefois, en dehors de ces cas particuliers, S traduit dans le NT le mot *charis* par *ṭybwt'*.

Formules d'introduction ou de conclusion des lettres

La nouvelle valeur sémantique de *charis* dans le NT se révèle surtout dans l'ouverture et la conclusion des épîtres. *Eirênê soi* ou *eirênê humîn* traduit la salutation hébraïque habituelle *šālôm lᵉkā / lākem*: c'est celle que Jésus Ressuscité adresse aux disciples dans ses apparitions (Lc 24,36; Jn 20,19.21.26). Elle figurait communément au début ou à la fin des lettres (3Jn 1,15: *eirênê soi*; cf. 1P 5,14), parfois enrichie de *plêthuntheiê* («que la paix *abonde* pour vous», Dn-θ´ 4,1).

Dans la tradition hellénistique, en revanche, il était d'usage de saluer par *chaire* («salut», litt.: «réjouis-toi», cf. salutations adressées à Jésus dans les récits de la Passion: Mt 26,49; 27,29; Mc 15,19; Jn 19,3), ce qui donnait lieu dans les adresses des lettres à l'emploi de l'infinitif *chairein* («Untel à Untel *chairein* "salut"», Ac 15,23; 23,26; Jc 1,1).

Dans les épîtres du NT, apparaît un mélange des deux formules où le *chairein* hellénistique est christianisé en *charis*. La salutation *charis (humîn) kai eirênê* («grâce (pour vous) et paix») était devenue commune dans les incipit des lettres des premières communautés chrétiennes (Rm 1,7; 1Co 1,3; 2Co 1,2; Ga 1,3; Ep 1,2; Ph 1,2; Col 1,2; 1Th 1,1; 2Th 1,2; Phm 1,3; Tt 1,4; 1P 1,2; 2P 1,2; Ap 1,4). Dans tous les cas que nous venons de citer (sauf pour Col 1,2), cette salutation est précédée ou suivie d'une double référence à Dieu le Père et à Jésus-Christ, qui prendra souvent dans le corpus paulinien, la forme fixe *apo Theou Patros (hêmôn) kai Kuriou (hêmôn) Iêsou Christou*. En 1P 1,2 et Ap 1,4 figure même une formule trinitaire.

Associée à *eleos* («miséricorde») et avec diverses variations, cette salutation figure également en 1Tm 1,2; 2Tm 1,2 et 2Jn 1,3, toujours en référence à Dieu le Père et à Jésus-Christ. En Jude 1,2, on trouve la formule *eleos humin kai eirênê kai agapê* «miséricorde pour vous, paix et charité» (cf. Ga 6,16: *eirênê ep'autous kai eleos*). Ces exemples montrent la continuité entre le *eleos* (*ḥesed*) vétérotestamentaire et la *charis* du NT mais aussi la différence entre les deux termes, puisque la *charis* de la Nouvelle Alliance est à présent associée selon les cas, au Père et au Christ ou à la Trinité.

Bien que plus succinctes et moins stéréotypées, les formules de conclusion des lettres néotestamentaires offrent des traits comparables. L'expression sémitique (*eirênê humin pasin tois en Christôᵢ*: «la paix soit à vous tous dans le Christ») apparaît en 1P 5,14. Ailleurs, c'est le terme *charis* qui est employé. On trouve donc l'expression *hê charis meta pantôn humôn / meth' humôn* (Col 4,18; 1Tm 6,21; 2Tm 4,22; Tt 3,15; He 13,25), qui apparaît le plus souvent doublée d'une

référence au Christ (*hê charis tou Kuriou [hêmôn] Iêsou [Christou] meth' humôn / meta pantôn [humôn] / meta tou pneumatos humôn*: Rm 16,20; 1Co 16,23; Ga 6,18; Ph 4,23; 1Th 5,28; 2Th 3,18; Phm 25; Ap 22,21; avec des variations dans la phraséologie: Ep 6,24). 2Co 13,13 offre la particularité d'être la seule formule trinitaire de conclusion: *hê charis tou Kuriou Iêsou Christou kai hê agapê tou Theou kai hê koinônia tou hagiou Pneumatos meta pantôn humôn*.

Cet arrière-plan permet de mieux comprendre le caractère inédit de la salutation de l'ange à Marie: *Chaire, Kecharitômenê, ho Kurios meta sou*: «Salut / réjouis-toi, Toute-Grâce, le Seigneur est avec toi» (Lc 1,28).

V

Vocabulaire des ministères des premières communautés chrétiennes : *episkopoi*, *presbuteroi* et *diakonoi*

Au terme d'une longue histoire sémantique, les mots *diakonos*, *presbuteros* et *episcopos* vont dénoter dans le christianisme une réalité nouvelle: celle des ministères ecclésiaux. Dès les premiers textes chrétiens, le nom *diakonos* a référé à des ministres établis pour servir. La détermination lexicale des deux autres termes fut bien plus lente: elle n'atteignit son développement final qu'après la disparition des derniers apôtres.

***Diakonos*: une détermination lexicale rapide**

En grec profane, *diakonos* désigne le serviteur domestique, souvent spécialisé dans le service des convives. Ce premier sens est bien attesté dans la Bible (Mt 22,13; Jn 2,5). Dans le NT, l'abstrait *diakonia* signale au sens large les multiples services rendus au prochain (Ac 11,29 et 12,25). Très vite, ce mot va s'appliquer à tout ministère ecclésial. Paul conclut la liste des charges de Timothée en l'invitant à accomplir en plénitude sa *diakonia* (2Tm 4,5). Source de tout ministère, le Christ, *archipoimên* ou Pasteur par excellence (1P 5,4), se présente lui-même comme celui dont le rôle est de servir et il donne cet exemple à ses disciples (Mc 9,35; 10,45; Lc 22,26s).

Pour *diakonos*, un sens plus précis se dessine dans le NT. Le mot s'applique aux ministres ecclésiaux subalternes, cités à la suite des *presbuteroi* / *episkopoi* (Ph 1,1; 1Tm 3,8-13), qui sont appelés à servir sous l'autorité des apôtres (cf. Ac 6,1-6 et 8,5-25). D'autres expressions concurrencent le mot *diakonos*: «les Sept» (Ac 21,8), que les Pères, à la suite d'Irénée, identifient aux diacres; sans doute aussi les *neôteroi* que 1P 5,5 place sous la dépendance des *presbuteroi*.

Dans le NT, ces ministres assistent les veuves (Ac 6,1-6), prêchent l'évangile (Ac 6,8-7; 8,5-13; 1Tm 3,9) et administrent le baptême (Ac 8,12-13.26-40). Les textes témoignent très tôt de leurs fonctions liturgiques au service des *presbuteroi* / *episkopoi* (*Did.* 15,1; cf. Justin, *1Apol.*, 1,65,5 et 1,67,5, pour la distribution de la communion).

En somme, le mot *diakonos* connaît très vite une détermination lexicale.

***Presbuteros* et *episkopos*: des termes longtemps synonymes**

Le vocabulaire relatif aux ministres placés à la tête des communautés restera en revanche longtemps indéterminé: *(pro)hêgoumenoi* (He 13,7; *1Clém*. 1,21; Herm. *Vis.* 2,2,6 et 3,9,7), *proistamenoi* (Rm 12,8; 1Th 5,12) et autres *poimenes* (Ep 4,11). Parmi ces différents vocables, les textes marqueront une préférence pour deux mots précis: *presbuteros* et *episkopos*.

Presbuteros

Opposé à *neôteros* («plus jeune»), *presbuteros* («plus âgé») dénote d'abord la différence d'âge et l'honneur qui lui revient (Lc 15,25; Jn 8,9; 1Tm 5,1). À partir de ce sens premier, le mot va se spécialiser, surtout au pluriel, pour désigner un Conseil d'«Anciens», chargés de la gestion d'une cité. Traduisant le mot *z^{e}qēnîm*, *presbuteroi* renvoient dans la Septante aux chefs de famille appelés à diriger le peuple de Dieu (Nb 11,16s)

qui forment dans chaque ville, parfois associés aux juges (Jos 23,2; Dt 29,9; etc.), une sorte de conseil municipal (Dt 19,12; 21,3-8.19; etc.; cf. Lc 7,4s). À Jérusalem, le conseil rassemble les Anciens (*presbuteroi*), les chefs des prêtres (*archiereis*) et les scribes (*grammateis*) (Mt 27,41; Mc 8,31; 11,27; 14,43.53; 15,1; Lc 9,22; 20,1; 22,66).

Dans l'Église primitive, le mot *presbuteros* désigne les ministres résidents qui dirigent dans chaque ville la communauté chrétienne, établis par un apôtre ou l'un de ses disciples directs (Timothée, Tite). Pour distinguer ce nouvel emploi de l'ancienne acception, le corpus lucanien a recours à l'expression «*presbuteroi* de l'Église» (Ac 20,17 et cf. Jc 5,14) face aux *presbuteroi tôn ioudaiôn* (Lc 7,3; Ac 25,15). La fréquence du syntagme *hoi presbuteroi* (pluriel précédé de l'article défini) évoque le caractère collégial de ce Conseil (cf. collectif *presbuterion* en 1Tm 4,14).

À Jérusalem, les *presbuteroi* sont sous l'autorité des Apôtres (cf. Ac 15,2.4.6.22.23 et cf. 16,4). Dans les autres villes, le NT place ces *presbuteroi* sous la responsabilité de Paul (à Éphèse: Ac 20,17; en Pisidie ou Lycaonie: Ac 14,23), de Timothée (à Éphèse: 1Tm 5,17-22) ou de Tite (en Crète: Tt 1,5). De façon comparable, les *hêgoumenoi* de l'épître aux Hébreux (He 13,7.17.24) relèvent de l'autorité de Timothée et de celle de l'auteur de la lettre qui annonce à la communauté leur prochaine visite.

Dans le NT, les *presbuteroi* sont appelés à prendre soin des fidèles (cf. 1P 5,2; Ac 20,28) par la prédication (1Tm 5,17; Tt 1,9). Ce sont eux qui administrent l'onction aux malades (Jc 5,14s). Selon les épîtres pastorales et suivant un usage attesté dans l'Église ancienne (Hippolyte, *Trad. ap.*, 7), c'est avec le concours de l'ensemble des *presbuteroi* (1Tm 4,14 et 2Tm 1,6) que l'apôtre Paul a imposé les mains sur Timothée.

Episkopos

Beaucoup plus rare que *diakonos* (29 attestations) ou *presbuteros* (66), le mot *episkopos* (5) présente une valeur particulière dans le NT: il évoque l'attitude de veille que tout pasteur devrait adopter. Le terme relève d'une base *skep-* qui fournit un ensemble de termes dénotant le regard attentif et vigilant (*episkeptomai* «considérer, rendre visite»; *episkopos* «gardien, veilleur»; *episkopeô* «inspecter, veiller»). Qualifiant un être d'«observateur» ou de «protecteur», la forme *episkopos* a commencé par offrir une valeur adjectivale reflétant, dans certains passages de la Bible, une qualité divine (Sg 1,6: Dieu «témoin et *episkopos* du coeur»; 1P 2,25: le Christ «pasteur et *episkopos*» de ses disciples). En tant que substantif, ce terme va s'appliquer dans le monde grec profane à tout fonctionnaire préposé par l'autorité compétente à des tâches de vigilance ou d'inspection.

En hébreu, c'est le mot *pāqîd*, «personne chargée de travaux de surveillance ou de gestion», qui paraît le plus proche équivalent de l'*episkopos*. A Qumrân (4Q289 [4QBer^{d}] 1,4), *pāqîd* s'applique au «prêtre *préposé* au Conseil de la communauté». Chaque fois qu'il traduit un terme de la racine *pqd* (*pāqîd*: Jg 9,28; Ne 11,9.14.22; *pāqûd*: Nb 31,14; 2R 11,15; 2R 12,12; *p^{e}qūdâ* Nb 4,16; 2R 11,18; *mūpqād*: 2Ch 34,12.17), *episkopos* conservera en G l'acception classique de «préposé à des tâches de vigilance».

C'est dans cette version de la Bible qu'apparaît pour la première fois l'abstrait *episkopê*, enrichi dès le départ des nuances de la racine *pqd*, surtout en référence aux actions de Dieu («inspection», «visite» [du Seigneur]), impliquant soit la bénédiction pour les justes, soit le châtiment pour les impies (cf. Lc 19,44). Appliqué aux hommes, *episkopê* garde ses attaches avec le sens classique d'*episkopos* («gardien», «surveillant nommé par l'autorité compétente») pour désigner une charge ou fonction sacrée (cf. 2 R 12,12: le soin de la maison du Seigneur). En Ac 1,20 (citation du Ps 108: «qu'un autre prenne son *episkopên*»), ce nom revêt un contenu plus spécifique puisque Luc l'applique au ministère de Matthias au sein du collège des Douze. Le corpus paulinien (1Tm 3,1) retient tout simplement le nom *episkopê* pour dénoter le ministère ecclésial de l'*episkopos*.

Des termes interchangeables?

Somme toute, dans la première littérature chrétienne, *episkopos* et *presbuteros* se distinguent par leur connotation spécifique: le premier mot suggère la responsabilité de la charge tandis que le second évoque la dignité du ministère. Le témoignage des Pères (Jean Chrysostome, à propos de Ph 1,1: *PG* 62,183; Jérôme, à propos de Tt 1,7: *PL* 26, 562-563) et des versions anciennes (S *qašîšûtô*, «sacerdoce», pour *episkopê* en 1Tm 3,1) montre toutefois que les deux noms furent longtemps interchangeables, l'un comme l'autre pouvant désigner les membres du *presbyterium* d'une cité.

L'analyse philologique, tous corpus confondus, confirme ce jugement traditionnel. Les deux termes

vont alterner pour qualifier les mêmes personnages (Ac 20,17 et 28 ; Tt 1,5 et 7) ; le rôle du *presbuteros* débouche sur l'action d'*episkopein* (1P 5,1s) ; les conditions pour l'*episkopê* (Tt 1,5-9) sont équivalentes à celle du presbytérat (1Tm 3,2-7) ; un groupe d'*episkopoi* résidents apparaît sous la dépendance de Paul à Éphèse (Ac 20,28) comme à Philippes (Ph 1,1) ; la mention des *episkopoi* (associés aux *diakonoi* : Ph 1,1 ; 1Tm 3,1-13) entraîne l'absence des *presbuteroi* et inversement (1Tm 5,17) : tout confirme l'identité du ministère désigné. À la suite du NT, de nombreux textes garderont la trace de cette synonymie originelle (*Did.* 15,1 ; *1Clém.* 42 ; Herm. *Vis.* 3,5,1 et *Sim.* 9, 26s).

C'est en raison de cette équivalence sémantique que les premières générations chrétiennes ont pu qualifier certains apôtres (ou leurs successeurs) de *presbuteros* (cf. 2Jn 1 et 3Jn 1). Irénée réserve le qualificatif de *apostolikos presbuteros* à Polycarpe (*Lettre à Florinus* in Eusèbe, *Hist. Eccl.* 5,20,6s) et donne le titre de *presbuteros* aux prédécesseurs de Victor au siège de Rome (*Lettre au Pape Victor*, in Eusèbe, *Hist. Eccl.* 5,24,16s).

Au fond, dans le NT et dans les premiers temps du christianisme, le mot *presbuteros* avait un contenu plus large que le nom *episkopos*. Ce dernier terme, en revanche, ne pouvait désigner *que* le degré intermédiaire entre le *diakonos* et l'apôtre ou son successeur. Ignace fut le premier, au tout début du 2e s., à pratiquer une nette distinction entre *episkopos* et *presbuteroi* : l'évêque d'Antioche les emploie dans le même sens que celui qui différencie aujourd'hui l'« évêque » des « prêtres » d'une circonscription (cf. Ign. *Phld.* 4 : « il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus-Christ, et un seul calice pour nous unir à son sang, un seul autel, comme un seul *episkopos* avec le *presbuterion* et les *diakonoi* »).

L'épiscopat monarchique

Bien qu'aucun terme précis ne lui soit réservé dans le NT, l'épiscopat monarchique (le plus souvent itinérant) apparaît en filigrane dans le rôle des Douze, de certains apôtres, ou de leurs tenant lieu : Paul s'adressant aux *presbuteroi / episkopoi* de Philippes ou d'Éphèse ; Timothée et Tite face à leurs collèges de *presbuteroi* respectifs ; « Pierre l'apôtre » (1P 1,1) encourageant dans leur travail pastoral ses *presbuteroi* du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bithynie (1P 5,1) ; l'auteur, enfin, de l'épître aux Hébreux, saluant en fin de lettre les *hêgoumenoi* de la communauté. Nous voyons ces chefs de l'Église s'appliquer à l'enseignement (1Tm 4,13.16), annoncer la Parole et gouverner les communautés (2Tm 4,2), célébrer l'Eucharistie (Ac 20,7-11), imposer les mains pour la réception de l'Esprit Saint (Ac 8,17 ; 19,6), la guérison des malades (Ac 28,8), l'ordination des *presbuteroi* (Tt 1,5 ; 1Tm 5,22) ou de leurs propres successeurs (2Tim 1,6).

Au-delà d'une imprécision terminologique originelle, l'examen attentif des textes du NT révèle finalement, à la lumière de l'évolution sémantique des termes *episkopos*, *presbuteros* et *diakonos* au cours des deux premiers siècles de notre ère, une organisation des ministères ecclésiaux qui annonce déjà celle qui a prévalu dans l'Église indivise des dix premiers siècles.

4
Appendices

Abréviations des sources primaires

Sauf pour ceux auxquels est jointe une indication bibliographique, les auteurs anciens sont cités dans ce volume selon nos propres traductions.

A

α´	=	Aquila (2e s. ap. J.-C.)
Ab	=	Abdias
ʿAbod. Zar.	=	*ʿAbodah Zarah*
ʾAbot	=	*ʾAbot*
ʾAbot R. Nat.	=	*ʾAbot de Rabbi Nathan* (160 ap. J.-C.)
Ac	=	Actes des Apôtres
ACO	=	*Acta conciliorum oecumenicorum*
Ac. Thom.	=	*Actes de Thomas* (200-225 ap. J.-C.), cité sur R. A. Lipsius et M. Bonnet (eds.), *Acta Apostolorum Apocrypha* II / 2, Lipsiae, H. Mendelssohm, 1891-1903 ; repr. Hildesheim, G. Olms, 1990
Ag	=	Aggée
Am	=	Amos
Ambroise *Enarrat. Ps.*	=	Ambroise (340-397), *Enarrationes in XII Psalmos davidicos*, cité sur *PL*, t. 14
Ambroise *Exp. Luc.*	=	Ambroise, *Expositio in Lucam*, cité sur CCL 14, Turnhout, Brepols, 1957
Ambrosiaster *Hom. Phil.*	=	Ambrosiaster [366-384], *In epistolam ad Philippenses,* cité sur *PL*, t. 17
Anaximène *Rhet. Alex.*	=	Anaximène (585-525 av. J.-C.), *Rhetorica ad Alexandrum (Ars rhetorica)*
André de Césarée *Exp. Ap.*	=	André de Césarée (6e s. ap. J.-C.), *Expositio in Apocalypsin*, cité sur *PG*, t. 106
Andréas *Catena*	=	Andréas, *Catena in Epistolas Catholicas* (7e s. ap. J.-C.), cité sur J.A. Cramer (ed.), *Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum*, t. 8, Londres, Oxford University Press, 1844
ANET	=	J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, ^{2}1955
Ap	=	Apocalypse
Ap. Moïse	=	*Apocalypse de Moïse* (2e-4e s. ap. J.-C.), cité sur D.A. Bertrand (éd.), *La vie grecque d'Adam et Ève* (Recherches intertestamentaires 1), Paris, Maisonneuve, 1987. Cf. infra *V.A.È.*
Apponius *Comm. Ct*	=	Apponius (5e s. ap. J.-C.), *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, cité sur B. de Vrégille et L. Neyrand (éds.), SC 420, 421, 430, Paris, Cerf, 1997-1998
Aristote *Eth. nic.*	=	Aristote (384-322 av. J.-C.), *Éthique à Nicomaque*, cité sur J. Tricot (éd.), (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, J. Vrin, 1997
Aristote *Gen. An.*	=	Aristote, *De generatione animalium*, cité sur *La génération des animaux*, trad. par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961
Aristote *Pol.*	=	Aristote, *Politique*, Livres I et II, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1960
Arnobe *Comm. Ps.*	=	Arnobe le Jeune (460), *Commentarii in Psalmos*, cité sur CCL 25, Turnhout, Brepols, 1990

Athanase *Ep. fest.*	= Athanase d'Alexandrie (298-373), *Lettres festales*
Athanase *Exp. Ps.*	= Athanase d'Alexandrie, *Expositio in Psalmos*, cité sur *PG*, t. 27
Augustin *Civ.*	= Augustin (354-430), *La cité de Dieu* (413-426), cité sur G. Combès (éd.), (Nouvelle Bibliothèque Augustinienne 3), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1993
Augustin *Disc.*	= Augustin, *Sermo de disciplina christiana*, cité sur R. Vander Plaetse (éd.), (CCL 46), Turnhout, Brepols, 1969
Augustin *Doct. chr.*	= Augustin, *La doctrine chrétienne*, cité sur M. Moreau (éd.), (Bibliothèque augustinienne 11/2), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997
Augustin *Enarrat. Ps.*	= Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, cité sur *PL*, tt. 36-37
Augustin *Epist ad Cath.*	= Augustin, *Epistula ad Catholicos* (ca. 403), cité sur *Traités anti-donatistes*. I. *Psalmus contra partem Donati, Contra epistulam Parmeniani libri tres, Epistula ad Catholicos de secta Donatistarum* (Bibliothèque augustinienne 28), Paris, Desclée De Brouwer, 1963
Augustin *Exp. quaest. Rom.*	= Augustin, *Expositio quarumdam questionum in Epistulam ad Romanos*, cité sur *Œuvres complètes* de Saint Augustin d'Hippone, t. 11, Paris, Louis Vivès, 1871
Augustin *Faust.*	= Augustin, *Contre Fauste*, cité sur *PL*, t. 42
Augustin *In Joan.*	= Augustin, *In Evangelium Johannis tractatus*
Augustin *Quaest. ev.*	= Augustin, *Quaestionum evangelicarum libri II*
Augustin *Quaest. Hept.*	= Augustin, *Quaestiones in Heptateuchum*, cité sur CCL 33, Turnhout, Brepols, 1964
Augustin *Serm.*	= Augustin, *Sermones*, cité sur *PL*, t. 38
Augustin *Virginit.*	= Augustin, *De sancta virginitate*
Autpert *Exp. Ap.*	= Ambroise Autpert (730-784), *Expositio in Apocalypsin*, cité sur *CSCCM* 27-27 A

B

b.	= *Talmud babylonien = Gemara de Babylone* (427-560 ap. J.-C.)
Ba	= Baruch
2Bar.	= *2 Baruch = Apocalypse syriaque de Baruch* (début 2e s. ap. J.-C.)
3Bar.	= *3 Baruch = Ap. gc. Ba. = Apocalypse grecque de Baruch* (1er-3e s. ap. J.-C.), cité sur J.-C. Picard (éd.), *Apocalypsis Baruchi Graecae* (PVTG 2), Leiden, Brill, 1967
Barn.	= *Épître de Barnabé* (2e s. ap. J.-C.), cité sur R. A. Kraft et P. Prigent (éds.), SC 172, Paris, Cerf, 1971
Basile *Contra Eunomium*	= Basile de Césarée (329-379), *Contre Eunome*
Basile *Hom. Ps.*	= Basile de Césarée, *Homiliae in Psalmos*, cité sur *PG*, t. 29
B. Bat.	= *Baba Batra*
B. de Segni *Exp. Ap.*	= Bruno de Segni (1045-1123), *Expositio in Apocalypsim*
Bède *Comm. Jc*	= Bède le Vénérable (672-735), *In epistulas septem catholicas*, cité sur *PL*, t. 93
Bède *Exp. Ap.*	= Bède le Vénérable, *Expositio Apocalypseos*, cité sur CCL 121 a
Bède *Hom.*	= Bède le Vénérable, *Homélies*, cité sur D. Hurst (éd.), CCL 122, Turnhout, Brepols, 1955
Bède *Ps. Exeg.*	= Bède le Vénérable, *De Psalmorum Libro Exegesis*, cité sur *PL*, t. 93
Bellarmin *Ps. Explan.*	= Robert Bellarmin (1542-1621), *In Psalmos Explanatio*, cité sur *Opera omnia, tomus quintus*, Neapoli (apud Josephum Giuliano editorem), 1860

Ber.	= *Berakot*
Bérangaud *Exp. vis.*	= Bérangaud (11e-12e s.), *Expositio super septem visiones*, cité sur *PL*, t. 17
Bernard *In adventu Domini*	= Bernard de Clairvaux (1090-1153), *In adventu Domini*
Bernard *Sermons Ct*	= Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, cité sur P. Verdeyen et R. Fassetta (éds.), SC 414, 431, 452, 472, 511, Paris, Cerf, 1996-2007
Bonaventure *Coll. Hex.*	= Bonaventure (1221-1274), *Collationes in Hexaëmeron*

C

Cajétan *Ep. Pauli et al. Ap.*	= Cajétan [Thomas de Vio] (1469-1534), *Epistulae Pauli et aliorum Apostolorum ad Graecam Castigate* (1529)
Callimaque *Fr.*	= Callimaque (310-240 av. J.-C.), *Fragmenta*
Calvin *Comm.*	= Jean Calvin (1509-1564), *Commentaire sur le Nouveau Testament*, cité sur *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament*, Paris, C. Meyrueis, 1855
Calvin *Comm. Ps.*	= Jean Calvin, *Commentarii in Psalmos*
Calvin *Inst.*	= Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne*, cité sur J.-D. Benoit (éd.), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1957-63
Can. Hipp.	= *Les Canons d'Hippolyte* (4e-6e s. ap. J.-C.), cité sur R.-G. Coquin (éd.), PO 31/2, Paris, Firmin-Didot, 1966
Cassiodore *Comm.*	= Cassiodore (490-580), *Commentaria minora in Apocalypsis Johannis, scilicet Apringi Pacensis Tractatus fragmenta, Cassiodori senatoris Complexiones, Pauca De monogramma excerpta, Incerti auctoribus commemoratorium, De enigmatibus ex Apocalypsi, Commemoratorium a Theodulpho auctum, quae omnia recognovit et commentario critico instruxit*, cité sur CCL 107
Cassiodore *Exp. Ps.*	= Cassiodore, *Expositio in Psalterium*, cité sur *PL*, t. 70
Caton *Agr.*	= Caton (234-149 av. J.-C.), *De l'agriculture*
CCL	= Corpus Christianorum series latina
CD	= *Document de Damas* (1er s. av. J.-C.) A : premier manuscrit B : deuxième manuscrit
CEC	= *Catéchisme de l'Église catholique*
Celse *Med.*	= Celse (1er siècle avant J.-C. – 1er après J.-C.), *De Medicina*, cité sur W.G. Spencer (ed.), LCL 292, Cambridge, Harvard University Press, London, Heinemann, 1935
Cérinthe	= Cérinthe (ca. 100)
Césaire *Exp. Ap.*	= Césaire d'Arles (470-542), *Expositio in Apocalypsim*
Césaire *Serm.*	= Césaire d'Arles, *Sermons*, cité sur M.-J. Delage (éd.), *Sermons au peuple Vol. I (Sermons 1-20)*, SC 175, Paris, Cerf, 1971
1, 2Ch	= 1, 2 Chroniques
Cicéron *Amic.*	= Cicéron (106-43 av. J.-C.), *L'amitié*, texte établi et traduit par L. Laurand, Paris, Les Belles Lettres, 1928
Cicéron *Off.*	= Cicéron, *De officiis* (44 av. J.-C.), cité sur M. Testard (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1965
Cicéron *Verr.*	= Cicéron, *Discours*, *Tome VI, Seconde action contre Verrès, Livre cinquième : les supplices*, Texte établi par Henri Bornecque et traduit par Gaston Rabaud, Paris, Les Belles Lettres, 1929

1-2 Clém.	=	Clément de Rome, *Epistulae* (1er s. ap. J.-C.), cité sur Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, A. Jaubert (éd.), SC 167bis, Paris, Cerf, 1971
Clément d'Alexandrie *Paed.*	=	Clément d'Alexandrie (150-220), *Le Pédagogue*, cité sur H.-I. Marrou (éd.), SC 70, Paris, Cerf, 1960
Clément d'Alexandrie *Strom.*	=	Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, cité sur A. Le Boulluec et P. Voulet (éds.), SC 278, Paris, Cerf, 1981
1, 2Co	=	1, 2 Épître aux Corinthiens
Col	=	Épître aux Colossiens
Con. apos.	=	*Constitutions et canons apostoliques* (4e s. ap. J.-C.), cité sur M. Metzger (éd.), Paris, Cerf, 1992
Corp. herm.	=	*Corpus hermeticum* (2e-3e s. ap. J.-C.)
CSCO	=	Corpus scriptorum christianorum orientalium
CSEL	=	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
Ct	=	Cantique des Cantiques
CTH	=	Catalogue des textes hittites
Cyprien *Epist.*	=	Cyprien de Carthage (200-258), *Epistulae*, cité sur CSEL 3,2, Vienne, 1871
Cyprien *Test.*	=	Cyprien de Carthage, *Testimonia ad Quirinum*, cité sur R. Weber (ed.), *Sancti Cypriani Episcopi Opera Vol.I : Ad Quirinum ; Ad Fortunatum*, CCL 3/1, Turnhout, Brepols, 1972
Cyrille d'Alexandrie *Explan. Ps.*	=	Cyrille d'Alexandrie (376-444), *Explanatio in Psalmos*, cité sur *PG*, t. 69
Cyrille d'Alexandrie *Gen.*	=	Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyra in Genesim*, cité sur *PG*, t. 69
Cyrille d'Alexandrie *Hom. Inc.*	=	Cyrille d'Alexandrie, *Homilia de Incarnatione*, cité sur *PG*, t. 77
Cyrille de Jérusalem *Hom. Cat.*	=	Cyrille de Jérusalem (315-386), *Homélies Catéchétiques*
Cyrille de Jérusalem *Myst.*	=	Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, cité sur A. Piédagnel (éd.), SC 126bis, 2nd ed., Paris, Cerf, 2004

D

Denys Bar Salibi *Comm. Matt.*	=	Denys Bar Salibi (12e s.), *Commentaire de Matthieu*. Traduit de CSCO 15-16 (Paris, 1906. Louvain, 1960) ; CSCO 77/85 (Paris 1915/22. Louvain, 1953) ; CSCO 95/98 (Paris, 1931/33. Louvain, 1953) ; CSCO 113-114 (Paris, 1939/ Louvain 1940. Louvain 1953)
Denys Le Chartreux *Enarrat. Ap.*	=	Denys le Chartreux (1402-1471), *In beati Johannis apostoli Apocalypsim enarratio*
Did.	=	Didachè (50-120 ap. J.-C.)
Diogn.	=	*Épître à Diognète* (130-200 ap. J.-C.), cité sur H.-I. Marrou (éd.), SC 33, Paris, Cerf, 1951
Dn	=	Daniel
Dt	=	Deutéronome
DzH	=	H. Denzinger und P. Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Enchiridion Symbolorum*, Freiburg im Breisgau, 1991, (traduit en français par Joseph Hoffmann en 1996)

E

'Ed.	=	*'Eduyyot*
Ep	=	Épître aux Éphésiens

Éphrem *Arm. Comm. in Gen.*	=	Éphrem de Nisibe (306-373), *Commentaire arménien sur la Genèse*, cité sur E. G. Mathews Jr (ed.), *The Armenian Commentary on Genesis Attributed to Ephrem the Syrian* (CSCO 572. SA 23), Louvain, Peeters, 1998
Éphrem *Contr. Jul.*	=	Éphrem, *Hymnes contre Julien*, cité sur E. Beck (ed.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen* De Paradiso *und* Contra Julianum (CSCO 174/175), Louvain, Peeters, 1957
Éphrem *Hymn. Fid.*	=	Éphrem, *Hymnes sur la foi*
Éphrem *Hymn. Nat.*	=	Éphrem, *Hymnes sur la nativité*
Épiphane *Pan.*	=	Épiphane de Salamine (315-403), *Panarion*, cité sur K. Holl (ed.), GCS 37, Berlin, Akademie-Verlag, 1985
Érasme *Annot. Ep. Jac.*	=	Érasme (1469-1536), *Annotationes in Epistolam Jacobi* (1516), cité sur *Opera Omnia* 6, Leiden, Vanden, 1705
Esd	=	Esdras
4Esd.	=	*4 Esdras* (fin 1er s. ap. J.-C.), cité sur R. L. Bensly (ed.), *The Fourth Book of Ezra, the Latin Version Edited from the MSS* (T & S 3.2), Cambridge, Cambridge University Press, 1895
Est	=	Esther
Eusèbe de Césarée *Comm. Ps.*	=	Eusèbe de Césarée (265-340), *Commentaria in Psalmos*, cité sur *PG*, t. 23
Eusèbe de Césarée *Eclo. Proph.*	=	Eusèbe de Césarée, *Eclogae Propheticae (Extraits des prophètes)*, cité sur *PG*, t. 22
Eusèbe de Césarée *Frag. varia*	=	Eusèbe de Césarée, *Fragmenta varia*
Eusèbe de Césarée *Hist. Eccl.*	=	Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, cité sur G. Bardy (éd.), SC 31-41-55-73, Paris, Cerf, 1952-55-58-60
Eusèbe de Césarée *Onom.*	=	Eusèbe de Césarée, *Onomasticon* (331), cité sur GCS 11,1, Leipzig – Berlin, 1966
Eusèbe de Césarée *Praep. Evang.*	=	Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, cité sur GCS 43,1, Leipzig – Berlin, 1954
Év. Nic.	=	*Évangile de Nicodème*, contenant *Ac. Pil.* (milieu 4es. ap. J.-C.), cité sur C. Tischendorf (ed.), *Evangelica Apocrypha*, Leipzig, Avenarius & Mendelssohn, 1853, 1876
Év. P.	=	*Évangile de Pierre* (150 ap. J.-C.)
Év. Phil.	=	*Évangile de Philippe* (180-250 ap. J.-C.), cité sur B. Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex II 2-7*, (NHS 20), Leiden, Brill, 1989
Év. Thom.	=	*Évangile selon Thomas*, NHC II,*2* (50-140 ap. J.-C.)
Ex	=	Exode
Ez	=	Ézéchiel

F

François de Sales *Amour de Dieu*	=	François de Sales (1567-1622), *Traité sur l'amour de Dieu* (1615), cité sur Paris, J. Bonhomme, 1924

G

Ga	=	Épître aux Galates
Galien *Sem.*	=	Galien (129-216), *De semine*
GCS	=	*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*

Git.	=	*Gittin*
Glossa	=	*Glossa ordinaria* (12e s.), cité sur *PL*, t. 114
Gn	=	Genèse
Grégoire d'Elvire *Tract.*	=	Grégoire d'Elvire (6e s. ap. J.-C.), *Tractatus*, cité sur CCL 69, Turnhout, Brepols, 1967
Grégoire de Nysse *Deit.*	=	Grégoire de Nysse (335-394), *De deitate filii et spiritus sancti*, cité sur *PG*, t. 46
Grégoire de Nysse *Eunom.*	=	Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium Libri*, cité sur W. Jaeger (ed.), (Gregorii Nysseni Opera 1), Leiden, Brill, 1960
Grégoire de Nysse *Hom. Ct*	=	Grégoire de Nysse, *Homélies sur le Cantique des cantiques* (ca. 390), cité sur H. Langerbeck (ed.), (Gregorii Nysseni Opera 6), Leiden, Brill, 1960
Grégoire de Nysse *In bapt. Christi*	=	Grégoire de Nysse, *Sur le baptême du Christ*
Grégoire de Nysse *Ps. Inscr.*	=	Grégoire de Nysse, *In Psalmorum Inscriptiones*, cité sur *PG*, t. 44
Grégoire le Grand *Comm. Ct*	=	Grégoire le Grand (540-604), *Commentaire sur le Cantique des cantiques* (vers 595-598), cité sur R. Bélanger (éd.), SC 314, Paris, Cerf, 1984
Grégoire le Grand *Hom. Evang.*	=	Grégoire le Grand, *Homiliae XL in Euangelia*
Grégoire le Grand *Lib. Sacr.*	=	Grégoire le Grand, *Liber Sacramentorum*, cité sur *PL*, t. 78
Guerric d'Igny *Sermons*	=	Guerric d'Igny (1080-1157), cité sur *Sermons II* (Sermon pour la Pentecôte, 2), J. Morson et H. Costello (éd.), trad. P. Deseille, SC 202, Paris, Cerf 1973
Guillaume de Bourges *Livre des guerres du Seigneur*	=	Guillaume de Bourges (1120-1209), cité sur G. Dahan (éd.), SC 288, Paris, Cerf, 1981

H

Ha	=	Habaquq
Ḥag.	=	*Ḥagigah*
Haymon *Exp. Ap.*	=	Haymon d'Auxerre (9e s.), *Expositio in Apocalypsin beati Joannis*, cité sur *PL*, t. 117
He	=	Épître aux Hébreux
1Hén.	=	*1 Hénoch = Apocalypse éthiopienne* (2e s. av. J.-C.-1er s. ap. J.-C.)
2Hén.	=	*2 Hénoch = Apocalypse slave = Livre des secrets d'Hénoch* (fin 1er s. ap. J.-C.), cité sur A. Vaillant (éd.), *Le livre des secrets d'Hénoch : texte slave et traduction française*, Paris, Institut d'études slaves, 1952
3Hén.	=	*3 Hénoch = Apocalypse hébraïque* (5e-6e s. ap. J.-C.), cité sur C. Mopsik, *Le livre hébreu d'Hénoch ou le Livre des Palais*, Lagrasse, Verdier, 1989
Herm. *Sim.*	=	Le Pasteur d'Hermas, *Similitudes* (2e s. ap. J.-C.)
Herm. *Vis.*	=	Le Pasteur d'Hermas, *Visiones* (2e s. ap. J.-C.), cité sur R. Joly (éd.), SC 53, Paris, Cerf, 1958
Hilaire *In Matt.*	=	Hilaire de Poitiers (315-367), *Commentarius in Euangelium Matthaei*
Hilaire *Tract. myst.*	=	Hilaire de Poitiers, *Traité des mystères*, cité sur J.-P. Brisson (éd.), SC 19bis, Paris, Cerf, 1967
Hilaire *Tract. Ps.*	=	Hilaire de Poitiers, *Tractatus super Psalmos*, cité sur CCL 61, Turnhout, Brepols, 1997
Hippocrate *Acut.*	=	Hippocrate (460-370), *De ratione victus in morbis acutis*, cité sur W.H.S. Jones (ed.), *Hippocrates Vol. II.*, LCL 148, Cambridge, Harvard University Press, 1923

Hippolyte *Antichr.* = Hippolyte (170-236), *Peri tou antichristou*, Sur l'Antéchrist
Hippolyte *Comm. Dn* = Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*
Hippolyte *Haer.* = Hippolyte, *Contre toutes les hérésies*
Hippolyte *In Cant.* = Hippolyte, *Sur le Cantique des Cantiques*, cité sur *Traités d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist*. Version géorgienne éditée et traduite par G. Garitte, CSCO 263-264, Louvain, Secrétariat du CSCO, 1965
Hippolyte *Trad. ap.* = Hippolyte, *Tradition apostolique*
Homère, *Il.* = Homère (8e s. av. J.-C.), *Iliade*, cité sur P. Mazon (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1937
Homère, *Od.* = Homère, *Odyssée*
Hugues de Saint-Cher *In Ap.* = Hugues de Saint-Cher (1195-1263), *Postilla super Apocalypsim*
Hygin, *Fables* = Hygin (67 av. J.-C. – 17 ap. J.-C.), *Fables*

I

Ign. *Éph.* = Ignace d'Antioche (50-117 ap. J.-C.), *Lettre aux Éphésiens*
Ign. *Phld.* = Ignace d'Antioche, *Lettre aux Philadelphiens*
Ign. *Pol.* = Ignace d'Antioche, *Lettre à Polycarpe*
Ign. *Rom.* = Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains*
Il. = Iliade
Innocent I *Ep. Dec.* = Innocent Ier (pape de 402 à 417), *Epistula ad Decentium* (416), cité sur *PL*, t. 20
Irénée *Epid.* = Irénée de Lyon (mort en 202), *Démonstration de la prédication apostolique*, cité sur A. Rousseau (éd.), SC 406, Paris, Cerf, 1995
Irénee *Frag.* = Irénée de Lyon, *Fragments*, cité sur W. W. Harvey (ed.), *Santi Irenaei Episcopi Lugdunensis Libros Quinque Adversus Haereses* II, Cambridge, Cambridge University Press, 1857
Irénée *Haer.* = Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, cité sur A. Rousseau (éd.), SC 100-152-153, Paris, Cerf, 1965-1969
Is = Isaïe
Ishoʿdad de Merv *Commentaire de 1P* = Ishoʿdad de Merv (ca. 850), *Commentaire de la première épître de saint Pierre*, cité sur *The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Hadatha (c. 850 A.D.)*, t. 4, *Acts of the Apostles and Three Catholic Epistles in Syriac and English*, M. D. Gibson (ed.), (Horae Semiticae 10), Cambridge, Cambridge University Press, 1913
Ishoʿdad de Merv *Comm. Matth.* = Ishoʿdad de Merv, *Commentaire de Matthieu*, cité sur *The Commentaries of Ishodad of Merv, Bishop of Hadatha (c. 850 A.D.) in Syriac and English in Three Volumes with an Introduction by James Rendel Harris*, *Vol. 1: Translation.* (Horae Semiticae 5) ; *Vol 2: Matthew and Marc in Syriac,* (Horae Semiticae 6), M. D. Gibson (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1911

J

Jb = Job
Jc = Épître de Jacques
J. de Flore *Exp. Ap.* = Joachim de Flore (1132-1202), *Enchiridion super Apocalypsim*

Jdt	=	Judith
Jean Chrysostome *Adv. Jud.*	=	Jean Chrysostome (354-407), *Discours contre les Juifs*, cité sur P.W. Harkins (ed.), *Saint John Chrysostom: Discourses against Judaizing Christians* (FC 68), Washington, D.C., Catholic University Press, 1979
Jean Chrysostome *Hom. Gen.*	=	Jean Chrysostome, *Homiliae in Genesim*, cité sur L. Brottier (éd.), *Sermons sur la Genèse*, SC 433, Paris, Cerf, 1998
Jean Chrysostome *Hom. Heb.*	=	Jean Chrysostome, *Homélie sur Hébreux*
Jean Chrysostome *Hom. Matt.*	=	Jean Chrysostome, *Homélie sur Matthieu*, cité sur *PG*, tt. 57-58, Paris, 1862 et sur J. Bareille (éd.), *Œuvres complètes de s. Jean Chrysostome*, Paris, vol. 6-7, VI, 1868, 145-629, VII, 1869, 1-115
Jean Chrysostome *Hom. Phil.*	=	Jean Chrysostome, *In epistolam ad Philippenses commentarius*, cité sur *PG*, t. 62
Jean Chrysostome *Hom. Phlm.*	=	Jean Chrysostome, *Homilae in Epistulam ad Philemonem*, cité sur M. Jeannin (dir.), *Œuvres complètes de saint Jean Chrysostome*, t. XI, Bar-le-Duc, Guérin, 1867
Jean Chrysostome *Sac.*	=	Jean Chrysostome, *De sacerdotio*, cité sur A.-M. Malingrey (éd.), *Sur le sacerdoce: dialogue et homélie*, SC 272, Paris, Cerf, 1980
Jérôme *Comm. Matt.*	=	Jérôme (347-420), *Commentarii in Euangelium Matthaei*, cité sur E. Bonnard (éd.), *Commentaire sur S. Matthieu. Livres I-II*, SC 242, vol. 1, Paris, 1977
Jérôme *Comm. Phlm.*	=	Jérôme, *Commentariorum in Epistulam ad Philemonem liber*
Jérôme *Comm. Ps.*	=	Jérôme, *Commentarioli in Psalmos*, cité sur CCL 72, Turnhout, Brepols, 1959
Jérôme *Ep.*	=	Jérôme, *Epistulae*, cité sur D. Ruiz Bueno (ed.), *Cartas de San Jerónimo*, Edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1962
Jérôme *Prolog. galeat.*	=	Jérôme, *Préface aux livres des Rois*, cité sur *PL*, t. 28
Jérôme *Tract. Ps.*	=	Jérôme, *Tractatus in Librum Psalmorum*, cité sur CCL 78, Turnhout, Brepols, 1958
Jérôme *Vir. ill.*	=	Jérôme, *De viris illustribus*, cité sur A. Ceresa-Gastaldo (ed.), *Gli uomini illustri* (Biblioteca patristica 12), Firenze, Naridini Editore, Centro internazionale del libro, 1988
Jg	=	Juges
Jl	=	Joël
Jn	=	Évangile selon Jean
1, 2, 3 Jn	=	1, 2, 3 Épître de Jean
Jon	=	Jonas
Jos	=	Josué
Jos. Asén.	=	*Joseph et Aséneth* (1er s. av. J.-C.-2e s. ap. J.-C.), cité sur M. Philonenko (éd.), *Joseph et Aséneth: Introduction, texte critique, traduction et notes* (SPB 13), Leiden, Brill, 1968
Josèphe *A.J.*	=	Flavius Josèphe (37-100 ap. J.-C.), *Antiquitates judaicae* (93)
Josèphe *B.J.*	=	Flavius Josèphe, *Bellum judaicum* (75-79)
Josèphe *C. Ap.*	=	Flavius Josèphe, *Contra Apionem* (97)
Jr	=	Jérémie
JS	=	John MacDonald, *The Samaritan Chronicle N° II (or: Sepher Ha Yamim) From Joshua to Nebuchadnezzar* (BZAW 107), Berlin, W. de Gruyter, 1969
Jub.	=	*Jubilés* (2e s. av. J.-C.)
Jude	=	Épître de Jude

Julien l'Africain *Chron.*	=	Julien l'Africain (170-240), *Chronique*, cité sur M. J. Routh (éd.), *Reliquiae sacrae* II, Oxford, Oxford University Press, 1846
Justin *1 Apol.*	=	Justin (100-165), *1ère Apologie*, cité sur C. Munier (éd.), SC 507, Paris, Cerf, 2006
Justin *Dial.*	=	Justin, *Dialogue avec Tryphon*, cité sur G. Archambault (éd.), TDEHC, Paris, Picard, 1909 ou P. Bobichon (*Paradosis* 47), Fribourg, Fribourg Academic Press, 2003
Justinien *Dig.*	=	Justinien (482-565), *Digesta*

K

KBo	=	Keilschrifttexte aus Boghazköi
Ketub.	=	*Ketubbot*
Kil.	=	*Kil'ayim*

L

L	=	Traduction du Psautier par Jérôme selon l'hébreu
L.A.B.	=	*Livre des Antiquités bibliques* = Pseudo-Philon (1er s. ap. J.-C.)
Lactance *Div. Inst.*	=	Lactance (240-325), *Institutions divines*, cité sur CSEL 19, Vienne, 1890
Lc	=	Évangile selon Luc
Léon le Grand *Ep.* 28, *À Flavien*	=	Léon le Grand (390-461), Lettre 28, du 13 Juin 449, dite *Tome* à Flavien, cité sur *PL*, t. 54
Lm	=	Lamentations
Lucrèce *De rer. nat.*	=	Lucrèce (98-54 av. J.-C.), *De rerum natura*, cité sur A. Ernout (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1920
Luther *Bab. Capt.*	=	Martin Luther (1483-1546), *De la captivité babylonienne de l'Église* (1520), cité sur J. K. F. Knaake *et al.* (eds.), *D. Martin Luthers Werke : kritische Gesammtausgabe*, 6. Band., Weimar, Hermann Böhlau, 1888
Lv	=	Lévitique

M

m.	=	*Mishna* (200 ap. J.-C.)
1, 2M	=	1, 2 Maccabées
4M.	=	*4 Maccabées* (1er s. ap. J.-C.), cité sur A. Dupont-Sommer (éd.), *Le quatrième livre des Maccabées*, Paris, Champion, 1939
Maïmonide *Sefer Ha-Mitzvot*	=	Moïse Maïmonide (1138-1204), *Le livre des commandements*, Lausanne, Éditions L'Âge d'homme, 1987
Mak.	=	*Makkot*
Mc	=	Évangile selon Marc
Meg.	=	*Megillah*
Mek. Exod.	=	*Mekilta Exodus* = *Mekilta de Rabbi Išmael* (1er s. ap. J.-C.)
Mek. R. Sim. b. Yoh.	=	*Mekilta de Rabbi Siméon ben Yohai* (4e s. ap. J.-C.)
Méliton de Sardes *Pasc.*	=	Méliton de Sardes (mort en 180), *Sur la Pâque*, cité sur O. Perler (éd.), SC 123, Paris, Cerf, 1966.
Menaḥ.	=	*Menaḥot*
Méthode d'Olympe *De Sang.*	=	Méthode d'Olympe (mort en 311), *De Sanguisuga*, De la sangsue, cité sur G.N. Bonwetsch (éd.), GCS 27, Leipzig-Berlin, 1917
Méthode d'Olympe *Symp.*	=	Méthode d'Olympe, *Symposium (Convivium decem virginum)*

Mi = Michée
Ml = Malachie
Mt = Évangile selon Matthieu

N

Na = Nahum
Nahmanide *Peroush al ha-Torah* = Moshe ben Nahman Gerondi (1194-1270), *Commentaire sur la Tora*
Nb = Nombres
N. de Lyre *Postilla* = Nicolas de Lyre (1270-1349), *Postilla super totam Bibliam*
Ne = Néhémie
Ned. = *Nedarim*
Nid. = *Niddah*
Nil d'Ancyre *Comm. Ct.* = Nil d'Ancyre (mort en 430), *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, cité sur M.-G. Guérard (éd.), SC 403, Paris, Cerf, 1994

O

OBO = Orbis Biblicus et Orientalis
Od. = *Odyssée*
Od. Sal. = *Odes de Salomon* (fin 1er-début 2e s. ap. J.-C.)
Œcuménius = voir Ps-Œcuménius
Origène *Cels.* = Origène (185-254), *Contra Celsum*, cité sur M. Borret (éd.), *Contre Celse*, SC 132-136-147-150-227, Paris, Cerf, 1967-1968-1969-1976
Origène *Comm. Ct* = Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* (ca. 240), cité sur L. Brésard et H. Crouzel (éds.), SC 375-376, Paris, Cerf, 1991-1992
Origène *Comm. Mt* = Origène, *Commentarii in Matthaeum*, cité sur R. Girod (éd.), *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu. Livres X et XI*, SC 162, vol. 1, Paris, 1970
Origène *Hom. Ct* = Origène, *Homélies sur le Cantique des Cantiques* (après 245), cité sur O. Rousseau (éd.), SC 37bis, Paris, Cerf, 1966
Origène *Hom. Exod.* = Origène, *In Exodum homiliae*
Origène *Hom. Gen.* = Origène, *Homélies sur la Genèse*, cité sur L. Doutreleau (éd.), SC 7bis, Paris, Cerf, 1944
Origène *Hom. Jer.* = Origène, *Homélies sur Jérémie*
Origène *Hom. Lev.* = Origène, *Homélies sur le Lévitique*, cité sur M. Borret (éd.), SC 286-287, Paris, Cerf, 1981
Origène *In Iesu Naue* = Origène, *Homélies sur Josué*, cité sur A. Jaubert (éd.), SC 71, Paris, Cerf, 1960
Origène *Sel. Ps.* = Origène, *Selecta in Psalmos*, cité sur *PG*, t. 12
Or. sib. = *Oracles sibyllins* (3 : 1er s. av. J.-C.-1er s. ap. J.-C.)
Os = Osée
Ouen *Vit. S. Elig.* = Ouen de Rouen [Dadon] (609-686), *Vita Sancti Eligii*, cité sur *PL*, t. 87

P

1, 2P = 1, 2 Épître de Pierre
Pallade *Hist. Laus.* = Pallade (363-431), *Histoire Lausiaque*, cité sur C. Butler (ed.), *The Lausiac History of Palladius*, Cambridge, Cambridge University Press, 1898-1904

Pausanias *Descr.*	= Pausanias (115-180), *Description de la Grèce*
Pe'ah	= *Pe'ah*
Pesiq. Rab.	= *Pesiqta Rabbati* (8e s. ap. J.-C.)
PG	= *Patrologia Graeca = Patrologiae cursus completus, series graeca*, éd. J.-P. Migne, 1857-1866
Ph	= Épître aux Philippiens
Philon *Abr.*	= Philon d'Alexandrie (12 av. J.-C.-54 ap. J.-C.), *De Abrahamo*
Philon *Cher.*	= Philon d'Alexandrie, *De cherubim*
Philon *Conf.*	= Philon d'Alexandrie, *De confusione linguarum*
Philon *Flacc.*	= Philon d'Alexandrie, *In Flaccum*
Philon *Somn.* 1, 2	= Philon d'Alexandrie, *De somniis* I, II
Phm	= Épître à Philémon
Pierre Chrysologue *Sermo*	= Pierre Chrysologue (380-450), *Sermones*, cité sur *PL*, t. 52
Pierre Lombard *Comm. Ps.*	= Pierre Lombard (1100-1160), *Commentarius in Psalmos davidicos*, cité sur *PL*, t. 191
Pirqe R. El.	= Pirqe de Rabbi Eliezer (pas avant 9e s. ap. J.-C.)
PL	= *Patrologia Latina = Patrologiae cursus completus, series latina*, éd. J.-P. Migne, 1844-1855
Platon *Alc. maj.*	= Platon (428-347 av. J.-C.), *Alcibiade Majeur*, cité sur Platon, *Œuvres complètes*. I. *Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, texte établi et traduit par M. Croiset (Collection des Universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 1920
Platon *Apol.*	= Platon, *Apologie de Socrate*
Platon *Phaed.*	= Platon, *Phédon*
Platon *Rép.*	= Platon, *La république*, cité sur É. Chambry (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1932-34
Pline *Nat.*	= Pline l'Ancien (23-79), *Histoire Naturelle*
Pline le Jeune *Ep.*	= Pline le Jeune (61-114), *Epistulae*
Plutarque *Arist.*	= Plutarque (46-120), *Aristides*
Pol. *Phil.*	= Polycarpe de Smyrne (69 ou 89-155 ou 167), *Epistula ad Philippenses* (110-140 ap. J.-C.), cité sur Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne, *Lettres, Martyre de Polycarpe,* P. T. Camelot (éd.), SC 10, Paris, Cerf, 1951^{2}
P. Oxy.	= *Papyri Oxyrhynchi*
P. Paris	= Notices et textes des papyrus du Musée du Louvre et de la Bibliothèque Impériale
Pr	= Proverbes
Primase *Comm. Ap.*	= Primase d'Hadrumète (6e s.), C*ommentarius in Apocalypsin*
Proclus *In Tim.*	= Proclus (412-485), *Commentarium in Timaeum*
Procope de Gaza *Comm. in Jos.*	= Procope de Gaza (465-548), *Commentaire sur Josué*, cité sur *PG*, t. 87
Ps	= Psaumes
Ps-Albert *Comm. Ps.*	= Albert le Grand (Pseudo-) [1190-1280], *Commentarii in Psalmos*: t. VII (édition de Lyon) ou tt. XV-XVII (édition de Paris)
Ps-Haymon d'Auxerre *Comm. Ps.*	= Haymon d'Auxerre (Pseudo-) [840-860], *Commentaria In Omnes Psalmos*, cité sur *PL*, t. 116
Ps.- Œcuménius *Comm. Ap.*	= Œcuménius (Pseudo-) (10e s. ap. J.-C.), *Commentaire sur l'Apocalypse*
Ps.-Œcuménius *Comm. 1P*	= Œcuménius (Pseudo-), *Commentaria in Novum Testamentum*, cité sur *PG*, t. 119
Pss. Sal.	= *Psaumes de Salomon* (1er s. av. J.-C.)

Q

1QH (1QHodayot^{a})	=	*Hymnes d'action de grâces*
1QM	=	*Milhamah* ou *Rouleau de la guerre*
1QpHab	=	*Pesher* (commentaire) *Habaquq*
1QS	=	*Serek hayahad* ou *Règle de la communauté*
4Q47 (4QJos^{a})	=	4QJosué^{a}
4Q48 (4QJos^{b})	=	4QJosué^{b}
4Q88	=	4QPsaumes^{f}
4Q163 (4QpIsa^{c})	=	*Pesher* (commentaire) *Isaïe*
4Q169 (4QpNah)	=	*Pesher* (commentaire) *Nahum*
4Q174	=	4QFlorilège
4Q259 (4QS^{e})	=	4QRègle de la communauté^{e}
4Q265	=	4QMiscellaneous Rules (4QSerek Damascus)
4Q289 (4QBer^{d})	=	4QBerakôt^{d}
4Q372 (4QapocrJoseph^{b})	=	4QApocryphe de Joseph^{b}
4Q378 (4QPsJos^{a})	=	4QPsaumes de Josué^{a}
4Q418	=	4QInstruction^{d}
11Q5 (11QPs^{a})	=	11QPsaumes^{a}
11Q19 (11QTemple^{a})	=	*Rouleau du Temple*
Qidd.	=	*Qiddušin*
Qo	=	Ecclésiaste (Qohélet)
Quintilien *Inst.*	=	Quintillien (30-95), *De l'Institution oratoire*

R

1, 2R	=	1, 2 Rois
Rab.	=	livre biblique + *Rabba* : *Ct.* (avant moitié 9e s. ap. J.-C.), cité sur S. Dunsky (éd.), Jérusalem – Tel Aviv, Devir, 1980 *Ex.* (11e-12e s. ap. J.-C.) *Gn.* (6e s. ap. J.-C.), cité sur B. Maruani et A. Cohen-Arazi (éds.), *Les Dix Paroles*, Lagrasse, Verdier, 1987
Raban Maur *Comm. Matt.*	=	Raban Maur (780-856), *Commentaire sur Matthieu*, cité sur B. Löfstedt (ed.), *Commentarius in Matthaeum*, (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 174 et 174A), Turnhout, Brepols, 2001
Raban Maur *In Eccl.*	=	Raban Maur, *Commentaire du Siracide*, cité sur *PL*, t. 109
Rachi *Comm.*	=	Rachi de Troyes (1040-1105), cité sur *Le commentaire de Rachi sur la Torah*, Paris, Éditions Ness, 2005
Rachi *Comm. Ct*	=	Rachi de Troyes, *Commento al Cantico dei cantici*, cité sur A. Mello (ed.), Magnano, Ed. Qiqajon, 1997
Rec. Ps.-Clém.	=	*Reconnaissances du Pseudo-Clément* (3e s. ap. J.-C.), cité sur B. Rehm (ed.), *Die Pseudoklementinen II : Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, GCS 51, Berlin, Akademie-Verlag, 1994
Richard de Saint-Victor *In Ap.*	=	Richard de Saint-Victor (1110-1173), *In Apocalypsim Joannis libri septem*, cité sur *PL*, t. 196
Rm	=	Épître aux Romains
Rt	=	Ruth
Rupert de Deutz *In Ap.*	=	Rupert de Deutz (1075-1129), *In Apocalypsim Joannis Apostoli*, cité sur *PL*, t. 169

Rupert de Deutz *Oper. Sp. Sancti*	= Rupert de Deutz, *Les Œuvres du Saint-Esprit*
Rupert de Deutz *Trin.*	= Rupert de Deutz, *De Sancta Trinitate et operibus eius*, cité sur *PL*, t. 167

S

σ´	= Symmaque
1, 2S	= 1, 2 Samuel
Šabb.	= *Šabbat*
Sacr. Gel.	= *Sacramentarium Gelasianum* (8e s. ap. J.-C.), cité sur H.A. Wilson (ed.), *The Gelasian Sacramentary. Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae*, Oxford, Clarendon, 1894
Sacr. Serap.	= *Sacramentaire de Sérapion de Thmuis* (milieu du 4e s. ap. J.-C.), cité sur M.E. Johnson (ed.), *The Prayers of Sarapion of Thmuis : A Literary, Liturgical, and Theological Analysis* (OrChrAn 249), Rome, Oriental Pontifical Institute, 1995
Sanh.	= *Sanhedrin*
SC	= Sources chrétiennes
SC	= *Sacrosanctum concilium*
Sefer Ha-hinnoukh	= Rabbi Aaron HaLevi de Barcelone (1235-1290), *Le livre des 613 commandements*, trad. par R. Samuel, Jérusalem, Keren hasefer ve-halimoud, 1993
Sem.	= *Semaḥot*
Sénèque *Ep.*	= Sénèque (4 av. J.-C. – 65 ap. J.-C.), *Epistulae morales*, cité sur W.C. Summers (ed.), *Select Letters of Seneca*, London, Macmillan, 1910
Sénèque *Prov.*	= Sénèque, *De la providence*, cité sur R. Waltz (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1927
Sg	= Sagesse
Si	= Ecclésiastique (Siracide)
Silius Italicus *Punica*	= Silius Italicus (25 ou 26-101), *Punica*
Sipre	= *Sipre* (+ livre biblique) : *Dt* (4e s.), cité sur L. Finkelstein (ed.), *Siphre ad Deuteronomium. Cum variis lectionibus et adnotationibus, H.S. Horovitzii schedis usus*, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1969
So	= Sophonie
SP	= Select Papyri (*The Loeb Classical Library*)
Strabon *Geogr.*	= Strabon (57 av. J.-C. – 25 ap. J.-C.), *Géographie*, cité sur F. Lasserre (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1981
Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*	= Syméon le Nouveau Théologien (949-1022), C*atéchèses 6-22*, cité sur B. Krivochéine et J. Paramelle (éds.), SC 104, Paris, Cerf, 1964

T

θ´	= Théodotion (160-211 ap. J.-C)
t.	= *Tosefta* (220-300 ap. J.-C.)
T. Adam	= *Testament d'Adam* (2e-5e s. ap. J.-C.), cité sur S. E. Robinson (ed.), *The Testament of Adam : An Examination of the Syriac and Greek Traditions* (SBLDS 52), Chico, Scholars Press, 1982

T. Aser = *Testament d'Aser* (fin 2e s. av. J.-C.)
T. Dan = *Testament de Dan* (fin 2e s. av. J.-C.)
T. Gad = *Testament de Gad* (fin 2e s. av. J.-C.)
T. Moïse = *Testament de Moïse* (1er s. ap. J.-C.)
T. Rub. = *Testament de Ruben* (fin 2e s. av. J.-C.)
T. Sim. = *Testament de Siméon* (fin 2e s. av. J.-C.)
T. Zab. = *Testament de Zabulon* (fin 2e s. av. J.-C.)
Ta'an. = *Ta'anit*
Tb = Tobie
Tem. = *Temurah*
Tertullien *Adv. Jud.* = Tertullien (160-240), *Contre les Juifs*, cité sur CCL 1, Turnhout, Brepols, 1954
Tertullien *Apol.* = Tertullien, *Apologie*
Tertullien *Bapt.* = Tertullien, *De baptismo*, cité sur F. Refoulé (éd.), *Le Baptême* (Foi Vivante 176), Paris, Cerf, 1976
Tertullien *Marc.* = Tertullien, *Contre Marcion*, cité sur CCL 2, Turnhout, Brepols, 1954
Tertullien *Scap.* = Tertullien, *Ad Scapulam*, cité sur A. Quacquarelli (ed.), *Ad Scapulam* (Opuscula patrum 1), Roma, Desclee, 1957
Test. Dom. = *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi* (5e s. ap. J.-C.), cité sur Ignatius Ephraem II Rahmani (ed.), Mainz, Kirchheim, 1899; repr. Hildesheim, G. Olms, 1968
Tg. Ct. = *Targum des Cantiques* (vers 7e-8e s. ap. J.-C.)
Tg. frg. = *Targum fragmentaire* = *Targum Yerušalmi II*, Tora (700 ap. J.-C.)
Tg. Is. = *Targum d'Isaïe*
Tg. Neb. = *Targum des Prophètes* (*nebi'im*) = *Targum Jonathan* (= Jonathan ben Uzziel, 4e s. ap. J.-C., forme définitive 5e s. ap. J.-C.)
Tg. Neof. = *Targum Neofiti*, Tora (date incertaine)
Tg. Onq. = *Targum Onqelos*, Tora (2e-3e s. ap. J.-C., forme définitive 5e s. ap. J.-C.)
Tg. Ps. = *Targum des Psaumes* (après 7e s. ap. J.-C.)
Tg. Ps.-J. = *Targum Pseudo-Jonathan* = *Targum Yerušalmi I*, Tora (650 ap. J.-C.)
1, 2Th = 1, 2 Épître aux Thessaloniciens
Théocrite *Id.* = Théocrite (315-250 av. J.-C.), *Idylles*, cité sur *Bucoliques grecs*. I. *Théocrite*, texte établi et traduit par P.-E. Legrand (Collection des Universités de France), 3e éd., Paris, Les Belles Lettres, 1946
Théodoret de Cyr *Comm. Ct* = Théodoret de Cyr (386-458), *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, cité sur *PG*, t. 81
Theodoret de Cyr *Hom. Phil.* = Théodoret de Cyr, *Interpretatio epistolae ad Philippenses*, cité sur *PG*, t. 82
Théodoret de Cyr *Interpr. Ps.* = Théodoret de Cyr, *Interpretatio in Psalmos*, cité sur *PG*, t. 80
Théodoret de Cyr *Quaest. in Ios.* = Théodoret de Cyr, *Commentaire sur Josué*, cité sur *PG*, t. 80
Théophraste *Hist. plant.* = Théophraste (372-288 av. J.-C.), *Historia plantarum*
Thomas d'Aquin *4Sent.* = Thomas d'Aquin (1225-1274), *Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*, S. E. Fretté (ed.), 2 vols, Paris, Vivès, 1873-74
Thomas d'Aquin *Ad Phil.* = Thomas d'Aquin, *Ad Philippenses*, cité sur *Commentaires de Saint Thomas d'Aquin, sur toutes les épîtres de saint Paul*, traduit par l'abbé Bralé, tome IV, Paris, Louis Vivès, 1874
Thomas d'Aquin *In Ps.* = Thomas d'Aquin, *In Psalmos Davidis Expositio*, cité sur *Opera omnia* 18, Paris 1876

Thomas d’Aquin *Lect. Matt.* = Thomas d’Aquin, *Lectura de l’évangile selon Matthieu*

Thomas d’Aquin *SCG* = Thomas d’Aquin, *Summa Contra Gentiles*, cité sur Editio Leonina manualis, Roma, Apud Sedem Commissionis Leoninae, 1934

Thomas d’Aquin *Summ. Theol.* = Thomas d’Aquin, *Somme de théologie*

Thomas d’Aquin *Sup. Ep. Paul.* = Thomas d’Aquin, *Expositio et lectura super Epistolas Pauli Apostoli* (1265-68 et 1272-73), cité sur R. Cai (ed.), *Super Epistolas S. Pauli lectura*, 2 t., Turin - Rome, Marietti, ^{8}1953

1, 2Tm = 1,2 Épître à Timothée

TO = Texte occidental

Trad. Apost. = *Tradition apostolique* (3e s. ap. J.-C.), cité sur B. Botte (éd.), *La Tradition apostolique d’après les anciennes versions,* SC 11, 2nd ed. rev., Paris, Cerf, 1984

Tt = Épître à Tite

Tyconius *Reg.* = Tyconius (mort en 390), *Liber regularum*

U

UPZ = Urkunden der Ptolemäerzeit

V

V.A.È. = *Vie grecque d’Adam et Ève* (100 av. J.-C.-200 ap. J.-C.). Cf. supra *Ap. Moïse*

Varron *Rust.* = Varron (116-27 av. J.-C.), *De res rustica libri*

Victorin *In Ap.* = Victorin de Poetovio (= Pettau) (3e s. ap. J.-C.), *In Apocalypsin*

Virgile *Aen.* = Virgile (70-19 av. J.-C.), *Enéide*

Virgile *Georg.* = Virgile, *Géorgiques*

Vita S. Melaniae Iunioris = Gérontius (5e s. ap. J.-C.), *Vie de sainte Mélanie*, cité sur D. Gorge (éd.), SC 90, Paris, Cerf, 1962

VL = Vetus Latina

X

Xénophon *Mem.* = Xénophon (ca. 431-355 av. J.-C.), *Memorabilia*, cité sur M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1965

Xénophon *Oec.* = Xénophon, *L’Économique*

Y

y. = *Talmud de Jérusalem = Gemara de Palestine* (400 ap. J.-C.)

Yad. = *Yadayim*

Yal. = *Yalquṭ* (13e s. ap. J.-C.)

Yebam. = *Yebamot*

Yoma = *Yoma*

Z

Za = Zacharie

Bibliographie des sources secondaires

L'ensemble du travail présenté reflète l'état actuel des études exégétiques dont on peut retrouver les références à l'adresse : http ://biblio.ebaf.info/

- E. Auerbach, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* (Bibliothèque des idées), trad. de l'allemand par Cornélius Heim, Paris, Gallimard NRF, 1968 (1946 pour l'édition originale).
- A.-C. Avril et D. de La Maisonneuve (éds.), *Prières juives*, Cahiers Évangile, Suppl. 68, Paris, Cerf, 1989.
- M. Balmary, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, Grasset, 1986.
- G. M. Beckman, *Hittite Birth Rituals* (StBoT 29), Wiesbaden, Harrassowitz, [2]1983.
- E. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, A. Maisonneuve, 1948.
- J. Bloch, *Le Pentateuque en cinq volumes suivis des Haphtarot avec Targoum Onquelos accompagné du commentaire de Rachi*, Paris, Fondation Samuel et Odette Levy, 1972.
- W. Brueggemann et P. D. Miller, *Old Testament Theology : Essays on Structure, Theme, and Text*, Minneapolis, MN, Fortress Press, 1992.
- H. D. Chavel (ed.), *Comments of the Ramban on the Torah*, Jerusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1960.
- B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments : Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis, MN, Fortress Press, 1992.
- D. Cohen, *L'Aspect verbal*, Paris, PUF, 1989.
- *Coran*, traduction française de R. Blachère, Paris, G. P. Maisonneuve, 1949.
- K. J. Dover, *Greek Word Order*, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1960.
- Y. Duhoux, *Le Verbe grec ancien. Éléments de morphologie et de syntaxe historique*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1992.
- A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (éds.), *La Bible : écrits intertestamentaires* (Bibliothèque la Pléiade), Paris, Gallimard, 1987.
- D. Ehrman (ed.), *The Apostolic Fathers* Volumes I and II (LCL 24-25), Cambridge, MA, Harvard University Press, 2003.
- A. Elkaïm-Sartre (éd.), *Aggadoth du Talmud de Babylone, la Source de Jacob – 'Ein Yaakov*, Verdier, Lagrasse, 1983.
- I. Epstein *et al.* (ed.), *The Babylonian Talmud*, London, Soncino Press, 1935-52.
- B. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- R. Giorgi, *Les Saints*, Paris, Hasan, 2002.
- R. Giorgi, *Anges et démons*, Paris, Hasan, 2004.
- J. Goldingay, *Israel's Gospel*, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 2003.
- H. W. Guggenheimer (ed.), *The Jerusalem Talmud* (Studia Judaica), Berlin, W. de Gruyter, 2000.
- H. Halevy Donin, *To Pray as a Jew. A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, New York, Basic Books, 1980.
- G. C. Horrocks, « Clitics in Greek : a Diachronic Review », dans M. Roussou and S. Panteli (eds.), *Greek outside Greece II*, London, Diaspora Books, 1990, pp. 35-52.
- G. C. Horrocks, *Greek : a History of the Language and its Speakers*, London and New York, Longman, 1997.
- Jean de la Croix, *Œuvres complètes*, trad. par Mère Marie du Saint-Sacrement, édition établie, révisée et présentée par Dominique Poirot, Paris, Cerf, 2004.
- L. Jeffrey (ed.), *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans, 1992.
- M. de Jonge (ed.), *Testaments of the Twelve Patriarchs : A Critical Edition of the Greek Text* (PVTG 1.2), Leiden, Brill, 1978.
- *Lectionnaire pour les messes du dimanche*, Paris, Desclée-Mame, 1980.
- *Lectionnaire de semaine*, Paris, Desclée-Mame, 1982.
- *Lectionnaire. La célébration des saints, intentions et circonstances diverses, messes votives*, Paris, Desclée-Mame, 1994.
- É. Mâle, *L'Art religieux de la fin du Moyen Âge en France*, Paris, 1908.
- J. Neusner, *The Talmud of the Land of Israel*, Atlanta, GA, Scholars Press, 1996.
- *The Revised Common Lectionary*, Nashville, TN, Abingdon Press, 1992.
- P. Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia, PA, Fortress Press, 1980.
- M. Roncace et P. Gray (eds.), *Teaching the Bible Through Popular Culture and the Arts* (Society of Biblical Literature Resources for Biblical Study, 53), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2007.
- J. P. Rosenblatt et J. C. Sitterson, *Not in Heaven : Coherence and Complexity in Biblical Narrative*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1991.
- *Sacrements pour les malades. Pastorale et célébrations*, Paris, Chalet-Tardy, 1977.

– P. Schaff et D. S. Schaff, *History of the Christian Church*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans, 1980.
– E. de Solms et C. Jean-Nesmy, *Bible chrétienne I* Commentaires*, Paris, éd. Anne Sigier, 1989, pp. 115-118.
– A. Steinsaltz (éd.), *Le Talmud*, Paris, Éditions Ramsay, 1994.
– Thérèse d'Avila, *Œuvres complètes*, trad. par Marcelle Auclair, Paris, Desclée De Brouwer, 1964.
– Thérèse de l'Enfant-Jésus, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf - Desclée De Brouwer, 1996.
– M. Wise, M. Abegg Jr., E. Cook, *Les manuscrits de la mer Morte*, Paris, Plon, 2001.
– R. Woolf et H. O'Donoghue, *Art and Doctrine: Essays on Medieval Literature*, London, Hambledon Press, 1986.

Ont collaboré à ce volume

Martin Albl (Jacques) Américain, né en 1962, docteur en Sciences religieuses de Marquette University, est professeur associé de Sciences Religieuses à Presentation College (Aberdeen, dans le Dakota du Sud). Parmi ses publications, il faut retenir en particulier *And Scripture Cannot Be Broken: The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*, « Novum Testamentum Supplements 96 », Leiden, Brill, 1999, ainsi que *Ps.-Gregory of Nyssa Testimonies against the Jews: Translation and Commentary*, « Writings from the Greco-Roman World 8 », Society of Biblical Literature / Brill Academic Publishers, 2004.

Jean-Marie Auwers (Cantique) Belge, né en 1958, docteur en philologie biblique (Louvain-la-Neuve), élève diplômé de l'École Biblique de Jérusalem, il a reçu sa formation de patrologue à l'École Pratique des Hautes Études. Il enseigne le grec biblitue et la patrologie à l'Université catholitue de Louvain. Il a notamment collaboré à l'édition des anciennes versions latines du livre d'Isaïe et est en charge de l'édition de la *vetus latina* du livre de Tobie. Il achève actuellement l'édition de l'*Épitomé sur le Cantique des cantiques* de Procope de Gaza et prépare le volume sur le Cantitue des cantitues pour la série « La Bible d'Alexandrie ». Parmi ses ouvrages, on retiendra ici *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question*, « Cahiers de la Revue Biblitue 46 », Paris, Gabalda, 2000 ; avec Henk Jan de Jonge, ed., *The Biblical Canons*, « BETL 163 », Leuven, Peeters – University Press, 2003 ; éd., *Regards croisés sur le Cantique des cantiques*, « Le livre et le rouleau 22 », Bruxelles, Lessius, 2005.

Francesco Bianchini (Philippiens) Italien, né en 1972, est prêtre du diocèse de Lucca en Toscane. Docteur en Écriture Sainte du Pontificio Istituto Biblico de Rome en 2006, il enseigne les lettres pauliniennes à la Faculté de Théologie de Naples. Sa thèse de doctorat a été publiée sous le titre de *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della periautologia nel contesto di Filippesi 3,1-4,1* (« Analecta Biblica 164 », Rome, 2006). Outre plusieurs articles ou recensions bibliques, il a également publié *Lettera ai Galati* (« Nuovo Testamento commento esegetico e spirituale », Rome, 2009).

Regina A. Boisclair (Notes *Liturgie) Américaine, après des études en *Library Science* à Simmons College (M.S.), en Sciences bibliques à Providence College (M.A.), à l'École Biblique de Jérusalem (élève titulaire), à Yale Divinity School (M.Div. S.T.M.) et un doctorat en Biblical and Catholic Studies à Temple University, est actuellement *Cardinal Newman Chair of Catholic Theology* et *Professor of Religious Studies* à Alaska Pacific University (Anchorage, AK). Parmi ses publications figurent, outre de nombreuses études exégétiques pour *Homily Service*, cinquante-six entrées dans O. Espin and J. Nickoloff, eds., *An Introductory Dictionary of Theological and Religious Studies*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2007 ; « Amnesia in the Catholic Sunday Lectionary : Women – Silenced from the Memories of Salvation History », dans Mary Ann Hinsdale and Phyllis H. Kaminski, eds., *Women and Theology. Proceedings of the College Theology Society, 1994*, Maryknoll, NY, Orbis, 1995 ; « Conflicting Messages : Sunday Lections/Official Catholic Teachings », dans C. Dempsey and W. Loewe, eds., *Scripture and Theology. Proceedings of the College Theology Society 2001*, Maryknoll, NY, Orbis, 2002.

Régis Burnet (Philémon), Français, né en 1973, ancien élève de l'École Normale Supérieure et de l'École Pratique des Hautes Études (5e section) où il a passé sa thèse. Il enseigne depuis 2000 à l'Université Paris 8 (IUT de Montreuil). Parmi ses publications, il faut signaler *Épîtres et Lettres*, « Lectio Divina », Paris, Cerf, 2003 ; *Marie-Madeleine*, « Lire la Bible », Paris, Cerf, 2004, 3e éd. 2008 ; *Le Nouveau Testament*, « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2004 ; *Judas*, Paris, Seuil, 2008.

Marcelo Curiantun (Josué). Argentin, né en 1967, prêtre du Diocèse de San Martín, en Argentine, il est actuellement formateur au Séminaire diocésain et curé de la paroisse de la Sainte-Famille. Titulaire d'une licence en Psychologie (Université de Buenos Aires), il fait ses études de Licence en Théologie (spécialité Écriture Sainte) à l'UCA. Il enseigne dans différents instituts supérieurs de son diocèse.

Felipe L. Doldán (Josué) Argentin, prêtre diocésain, il a fait ses études de Théologie à l'Université Grégorienne de Rome (STL, 1960) et des études bibliques à l'Institut Biblique de Rome (SSL, 1986) et au Séminaire Luthérien de Philadelphie aux États-Unis (STM, 1983). Depuis 1986, il enseigne à la Faculté de Théologie de l'UCA. Il donne également des cours d'Écriture Sainte à l'*Institute for Religious Studies, Saint Charles Borromeo Seminary*, Philadelphie, États-Unis. F. Doldán a publié des articles dans les revues *Teología* de la Faculté de Théologie de l'UCA et *Revista Bíblica Argentina*. En outre, il a collaboré à la rédaction des livres publiés annuellement par la SAT.

Jean-Baptiste Edart (Philippiens) Français, né en 1968, est prêtre du diocèse de Rouen et membre de la communauté

de l'Emmanuel. Docteur en Sciences Bibliques auprès de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem (2001), il est actuellement chargé de cours auprès de l'Institut Jean Paul II depuis 2004. Ses publications et ses recherches touchent aux études pauliniennes et à l'anthropologie biblique. Sa thèse a été publiée en 2002 : *L'épître aux Philippiens, étude du lien entre le style et l'argumentation*, « Études Bibliques », Paris, Gabalda. Sa dernière publication est *Clarifications sur l'homosexualité dans la Bible*, Paris, Cerf, 2007, (trad. italienne éditions San Paolo, 2007 et trad. espagnole, éditions Palabra 2008). Il a aussi publié plusieurs articles et recensions dans le domaine scripturaire.

Jean Emmanuel de Ena (Cantique, trad. de Josué à partir de l'espagnol), Hispano-français, né en 1967, carme, docteur en théologie (2001), assistant-docteur en Nouveau Testament à la faculté de théologie de l'Université de Fribourg jusqu'en 2008, professeur invité au *Centro internacional de estudios teresiano-sanjuanistas* (CITES) d'Avila et à l'Institut Catholique d'Antananarivo (Madagascar). Outre divers articles, il a publié en 2004 *Sens et interprétations du Cantique des cantiques. Sens textuel, sens directionnels et cadre du texte*, « Lectio divina 194 », Paris, Cerf. Avec J.-M. Auwers (Louvain), il prépare la publication du Cantique des cantiques pour « La Bible en ses traditions ».

Laura Giancarlo (Josué) Argentine, née en 1974, elle a étudié la Théologie à l'Université *Santo Tomás de Aquino*, puis à la Faculté de Théologie de l'UCA, où elle prépare actuellement la Licence en Théologie (spécialité Écritures Saintes). Elle s'intéresse en particulier à la littérature anglaise. Depuis 2006, elle enseigne dans des centres de catéchèse de l'Archidiocèse de Buenos Aires, en particulier en Théologie Fondamentale et en Ancien Testament. Depuis 2005, elle est membre du Séminaire Interdisciplinaire Permanent de Théologie et de Littérature de l'UCA et, depuis 2007, de l'Association Latino-américaine de Littérature et de Théologie. Elle a publié plusieurs articles dans les domaines de sa spécialité.

Maurice Gilbert (Siracide), Belge, né en 1934, jésuite, docteur en science biblique, est professeur émérite d'exégèse à l'Institut Biblique Pontifical de Rome. Parmi de nombreux articles sur les livres sapientiaux de l'Ancien Testament, il a publié : « Siracide », dans le *DBS* 12, 1996, 1389-1437 ; « Jesus Sirach », dans le *RAC* 17, 1996, 878-906 ; « Venez à mon école (Si 51,13-30) », dans I. Fischer e.a. (eds), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen, FS J. Marböck* (BZAW 331), Berlin, de Gruyter, 2003, 283-290 ; *Les cinq livres des sages. Proverbes - Job - Qohélet - Ben Sira - Sagesse*, « Lire la Bible 129 », Paris, Cerf, 2003. Conseiller du projet « La Bible en ses Traditions » depuis le début.

Marc Girard (Psaumes) est né à Chicoutimi (Québec, Canada) en 1945, prêtre, bachelier en psycho-pédagogie, licencié en Écriture Sainte, docteur en théologie biblique, il enseigne à l'Université du Québec depuis 1970. Ancien recteur du Grand Séminaire de Chicoutimi. Membre de la Commission Biblique Pontificale (1996-2008). Il a publié de nombreux articles et une quinzaine de volumes, dont : *Louange cosmique. Bible et animisme*, Montréal-Paris, Bellarmin-Desclée, 1975 ; *Les Psaumes. Analyse structurelle et interprétation*, Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1984 ; *Les symboles dans la Bible. Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1991 [aussi en portugais] ; *Les Psaumes, miroir de la vie des pauvres*, Montréal-Paris, Médiaspaul, 1993 [aussi en anglais, espagnol, italien, portugais] ; *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens*, vol. I-II-III, Montréal, Bellarmin, 1994-1996 ; *De Luc à Théophile. Un évangile fait sur mesure pour notre temps*, Montréal-Paris, Médiaspaul, 1998 [aussi en italien] ; *De Moïse à Jésus. L'option politique chez les prophètes et dans le monde actuel*, Montréal-Paris, Médiaspaul, 2001.

Petra Heldt (Matthieu) née en 1951, patrologue allemande, pasteur de l'Église de Berlin-Brandenburg, docteur de l'Université Hébraïque de Jérusalem, vit et travaille à Jérusalem depuis 1979 ; secrétaire générale de l'*Ecumenical Theological Research Fraternity in Israël*, elle enseigne les origines chrétiennes à l'Université Hébraïque de Jérusalem- École Rothberg, à Jerusalem University College et à l'University of the Holy Land. Elle est l'auteur de très nombreux articles et contributions, tout récemment : « The New Testament Apocrypha », dans David Aune (ed.), *The Blackwell Companion to the New Testament*, Oxford, Blackwell, 2008.

Andrea Hojman (Josué) Argentine, née à Buenos Aires (1972), a fait ses études supérieures à la Faculté de Théologie de l'UCA où elle a obtenu le diplôme de Professeur en Théologie. En 2008, elle a soutenu son mémoire de Licence (spécialité Écriture Sainte) dans la même Faculté. Professeur d'Ancien Testament à l'Institut Supérieur d'Études Théologiques (Salésiens) et à l'Institut Biblique *Nuestra Señora de Sión*, elle est membre du Comité directeur de la Confraternité Judéo-chrétienne en Argentine et de l'Institut Supérieur d'Études Religieuses (ISER). Andrea Hojman a publié plusieurs articles dans les domaines de sa spécialité.

Marc Leroy (Secrétaire-archiviste du Comité éditorial, « Sources »), né en 1970, dominicain français, licencié en théologie et en Écriture Sainte, est actuellement professeur d'Ancien Testament et d'hébreu biblique à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem. Membre du comité éditorial de « la Bible en ses Traditions », il en est le secrétaire-archiviste.

Constanza Levaggi (Josué) est née à Buenos Aires, en Argentine (1977). Diplômée en Théologie (Centre Salésien d'Études Théologiques), elle a obtenu la Licence en Théologie Dogmatique à la Faculté de la Compagnie de Jésus. Elle a aussi étudié à l'*Institut Biblique Pontifical* de Rome et à la Faculté de Théologie de l'UCA (Licence, spécialité en Écriture Sainte). Professeur dans différents Instituts tertiaires, dans des écoles bibliques, de spiritualité et de formation de catéchistes, elle a publié des articles dans la collection éditée par le groupe de recherche et de publication *Teologanda* ainsi que des recensions dans les revues *Proyecto* et *Stromata*.

Didier Luciani (Lévitique) est né en 1954 à Casablanca (Maroc). Marié, père de sept enfants, il est Docteur en théologie et titulaire d'un DEA en philosophie et lettres de l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve. Après avoir enseigné à l'Institut d'Études Théologiques (Bruxelles, 1992-1993), au Grand Séminaire de Namur (1994-2007) et à la faculté de théologie de l'Université catholique de Lille (2006-2007), il est actuellement professeur d'Ancien Testament et de langues bibliques à l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve et professeur invité aux Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix (Namur). Ses principales recherches et son intérêt portent aussi bien sur les textes législatifs de la Bible (surtout le Lévitique) que sur les matériaux narratifs, principalement les récits de ruse et les histoires scabreuses. On peut citer, parmi ses dernières publications : *Sainteté et pardon. Vol. 1 : Structure littéraire du Lévitique. Vol. 2 : Guide technique*, « BETL 185a et 185b », Leuven, Peeters, 2005 ; « Violences sexuelles. Comment l'Ancien Testament en parle-t-il ? », *BZ* 52, 2008, 244-260 ; *Dina (Gn 34) : Sexe, mensonges et idéaux*, « Langues et cultures anciennes, 13 », Safran, Bruxelles, 2008.

Bieke Mahieu (Matthieu), Belge, née en 1977, historienne spécialisée sur le Proche-Orient ancien, a obtenu sous la direction du Pr Hans Hauben, à l'université de Leuven un doctorat intitulé *Between Rome and Jerusalem. Herod the Great and His Sons in Their Struggle for Recognition : A Chronological Investigation of the Period 40 BC-39 AD, with a Time Setting of New Testament Events.* Elève diplômée de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, elle y a été assistante pour *Matthieu* dans « La Bible en ses Traditions », entre 2004 et 2006. Elle a récemment publié « The Foundation Year of Samaria-Sebaste and its Chronological Implications », *Ancient Society* 38 (2008) 183-196.

Sr. Marie-Isabelle (Matthieu), Française, née en 1951, vit et travaille au monastère dominicain de Lourdes. Diplômée de l'INALCO (Russe), licenciée en mathématiques et en théologie, elle concentre sa recherche sur la mémorisation orale des Écritures et sur leur interprétation spirituelle.

Pierre de Martin de Viviés (Apocalypse), Français, né en 1961, prêtre du diocèse de Lyon et membre de la Compagnie des Prêtres de St Sulpice, est docteur en Théologie et en Histoire des Religions / Anthropologie religieuse. Il enseigne au Séminaire St Irénée et à la faculté de théologie de Lyon depuis 2004. Outre plusieurs articles consacrés à la littérature apocalyptique ancienne, il a publié *Jésus et le Fils de l'Homme*, Lyon, Profac, 1995 et *Apocalypses et cosmologie du salut*, « Lectio divina 191 », Paris, Cerf, 2002.

Françoise Mies (Siracide), née en 1961, bibliste et philosophe**,** Docteur en philosophie et lettres et bachelière en théologie et en philologie biblique de l'Université catholique de Louvain, est Chercheur qualifié du Fonds National de la Recherche Scientifique (1996-) aux Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix à Namur (Belgique). Elle est l'éditrice scientifique de nombreux ouvrages, dont *Bible et littérature* ; *Bible et droit* ; *Bible et sciences* ; *Bible et économie* ; *Bible et sciences des religions* ; *Bible et théologie* ; *Bible et philosophie* ; *Bible et art* (PUN – Lessius, 1999-2008). Outre plusieurs articles sur la sagesse vétérotestamentaire (Job, Proverbes, Ben Sira), elle est l'auteur de *De l'« Autre ». Essai de typologie*, Presses Universitaires de Namur, 1994 ; *Faust ou l'Autre en question. Dieu, la femme, le mal,* Presses Universitaires de Namur, 1994 ; *L'espérance de Job,* « BETL, 193 », Peeters, 2006.

Sophie Mouquin (Matthieu) née en 1974, française, docteur en histoire de l'art (Sorbonne-Paris IV) ; prix Nicole 2004 ; maître de conférences à l'Université de Lille et chargée de mission à la Direction des Études de l'École du Louvre ; membre du comité scientifique de plusieurs périodiques, musées et institutions culturelles en France et en Belgique ; titulaire de la Bourse Focillon Yale University, 2007-2008. Auteur d'ouvrages et d'articles traitant surtout des 17e et 18es (*Le style Louis XV*, Paris, Éditions de l'Amateur, 2003), elle a édité récemment les actes du colloque *Le Dieu invisible s'est rendu visible*, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2007.

Gabriel M. Nápole (Josué), Argentin, né en 1959, est prêtre dominicain. Licencié en Théologie (UCA, Buenos Aires), élève titulaire et diplômé de l'École Biblique, il est également Docteur en Théologie (Faculté de Théologie "San Vicente Ferrer", 1998). En Argentine et en Uruguay, il a enseigné l'Ancien Testament dans les Facultés de Théologie de l'UCA et de la Compagnie de Jésus. Il a été secrétaire de la Société Argentine de Théologie (SAT). Depuis 2002, il est membre du Conseil de Rédaction de la *Revista Bíblica Argentina* et depuis 2004, il coordonne le groupe de biblistes argentins qui participe au projet « La Bible en ses Traditions ». Ouvrages publiés : *Dios opta por los pobres. El testimonio de la Biblia*, Buenos Aires, 1994 ; *Liber Ezrae Quartus. Estudio de la obra, traducción crítica*

y notas exegéticas a partir de la versión latina, Valencia, 1998; *Escuchar a los profetas hoy*, Buenos Aires, 2008.

Étienne Nodet (Comité éditorial, « définitions et orientations » [avec O.-Th. V.], « Terre promise » [avec O.-Th. V.]), Français, né en 1944, dominicain, ingénieur polytechnicien, titulaire de maîtrises de philosophie et de théologie, et d'un BA d'études talmudiques, est Professeur à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, où il enseigne le Judaïsme ancien. Parmi ses dernières publications, outre sa traduction en cours des *Antiquités juives de Flavius Josèphe* (quatre tomes parus, livres I-IX, Paris, Cerf, 1990, 1995, 2001, 2005), il faut signaler : *Essai sur les origines du christianisme* (en collaboration avec J. Taylor), Paris, Cerf, 1998, *Histoire de Jésus ? Nécessité et limites d'une enquête*, « Lire la Bible », Paris, Cerf, 2003 et *La crise maccabéenne. Historiographie juive et traditions bibliques*, « Josèphe et son temps », Paris, Cerf, 2005.

Jean-Michel Poffet (Comité éditorial, « Histoire de l'édition biblique à l'EBAF (2) » [avec O.-Th. V.]) Franco-suisse, né en 1944, dominicain, docteur en théologie (Fribourg, Suisse), a été directeur de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem entre 1999 et 2008. Il vit et travaille aujourd'hui à Fribourg (Suisse). Éditeur de plusieurs colloques consacrés à l'herméneutique biblique ou à l'histoire de l'exégèse, il a publié entre autres : *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4 : Jésus, la Samaritaine et les Samaritains*, « Paradosis XXVIII », Fribourg, Éditions Universitaires de Fribourg, 1985, et *Les Chrétiens et la Bible. Les Anciens et les Modernes*, « Histoire du christianisme », Cerf, Paris, 1998 ; *Heureux l'homme. La sagesse chrétienne à l'école du psaume 1*, « Épiphanie, hors série », Cerf, Paris, 2003. Après avoir présidé au projet scientifique « La Bible en ses Traditions » entre 1999 et 2008, il est membre de son Comité éditorial.

Hervé Ponsot (Directeur de l'EBAF et du projet « La Bible en ses Traditions », Comité éditorial) Français, né en 1951, dominicain, ancien élève de l'École des Hautes Études Commerciales (1974), docteur en théologie et en sciences des religions (Institut catholique de Paris/Paris IV Sorbonne) en 1985, professeur d'exégèse. Sa thèse portait sur *Abraham dans la théologie paulinienne (Rm 4 – Ga 3)*, et il a enseigné saint Paul et les Actes des Apôtres, en particulier à l'Institut catholique de Toulouse. Depuis juillet 2008, il est directeur de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem.

Christophe Rico (Comité éditorial, Apocalypse, « La traduction selon la BEST » [avec O.-Th. V.], révision des traductions des chapitres Josué [trad. de l'espagnol] et de Jacques [trad. de l'anglais], « Vocabulaire de la grâce et des bienfaits », « Vocabulaire des ministères des premières communautés chrétiennes »), Français, né en 1962, agrégé de Grammaire et docteur en Linguistique grecque, est professeur de Grec à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem et professeur invité à l'Université Hébraïque de Jérusalem, dans le département de français. Outre de nombreux articles en grammaire comparée, en linguistique grecque, en herméneutique biblique ancienne et en traductologie (*Scripta Classica Israelica, Revue Biblique, Babel, Indogermanische Forschungen, Revue des Études latines*, etc.) il a publié plusieurs ouvrages scolaires. *Polis*, sa méthode de Grec koinè vivant, a été publiée en 2009 aux éditions du Cerf. Associé à « La Bible en ses Traditions » depuis le début du projet, il est membre de son Comité éditorial.

Luis H. Rivas (Josué) Argentin, né en 1933, est prêtre de l'Archidiocèse de Buenos Aires. Licencié en Théologie (UCA) et licencié en Écriture Sainte, il est professeur émérite d'Écriture Sainte à la Faculté de Théologie de l'UCA. Il a été secrétaire adjoint pour les relations judéo-catholiques du Département Œcuménique du CELAM et président de la SAT à plusieurs reprises. En outre, il est professeur d'Écriture Sainte dans plusieurs instituts de théologie et dans des séminaires dans son pays et à l'étranger. Il est actuellement le directeur de la *Revista Bíblica Argentina*. Parmi ses ouvrages, on peut retenir : *La tradición del jubileo en las Sagradas Escrituras* (1998) ; *El Espíritu Santo en las Sagradas Escrituras* (1998) ; *Dios Padre en las Sagradas Escrituras* (1998) ; *Los libros y la historia. Introducción a las Sagradas Escrituras* (2001 ; rééd. 2006) ; *El Evangelio de Juan. Introducción, Teología, Comentario* (2005 ; rééd. 2006).

Santiago Rostom Maderna (Josué). Argentin, né en 1961, est prêtre du diocèse de San Justo en Argentine. Il a fait des études en théologie biblique à la Faculté de Théologie de l'UCA et à l'Université Antoniana (Jérusalem), où il a obtenu les diplômes de Licence en Théologie (spécialité Écriture Sainte) et de Licence en Bible et Archéologie. Depuis 1987, il enseigne dans différents instituts en Argentine et, depuis 2004, il est le secrétaire du *Centro de Estudios de Historia de Antiguo Oriente* de la Faculté de Lettres de l'UCA. Auteur d'articles publiés dans *Antiguo Oriente* et dans d'autres revues spécialisées, Santiago Rostom a collaboré à la rédaction de plusieurs ouvrages collectifs.

Krzysztof Sonek (Comité éditorial), Polonais, né en 1971, dominicain, licencié en Sciences Bibliques, docteur en théologie (Oxford), est professeur d'Ancien Testament à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, où il enseigne l'hébreu classique et mène une recherche théologique sur la Genèse. Il a publié *Truth, Beauty, and Goodness in Old Testament Narratives : A Hermeneutical Study of Gen. 21.1-21*, De Gruyter, 2009. Il est membre du Comité éditorial de « La Bible en ses Traditions ».

Gregory Tatum (Comité éditorial, « Serviteurs et esclaves chez Paul »), Américain (Californie), né en 1957, dominicain, docteur en Nouveau Testament et Origines chrétiennes (Duke University), est professeur de Nouveau Testament à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, où il enseigne le corpus paulinien. Il a publié *New Chapters in a Life of Paul: The Sequence of His Career*, « CBQMS 41 », 2006. Il est co-éditeur de *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities: Essays in Honor of Ed Parish Sanders* Edited by Fabian E. Udoh, with Susannah Heschel, Mark Chancey, and Gregory Tatum, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2008.

Justin Taylor (Président du comité éditorial, 1 Pierre, « Quels textes traduire ? »), Néo-zélandais, père mariste, né en 1943, docteur en histoire et *Doctor of Divinity* (Cambridge), professeur de Nouveau Testament à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, dont il est Vice-directeur depuis 2007. Outre de nombreux articles, il a publié : *Les Actes des deux apôtres. Commentaire historique*, 3 vol., « Études Bibliques 23, 30, 41 », Paris, J. Gabalda, 1994, 1996, 2000 ; (avec Étienne Nodet) *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée*, Paris, Cerf, 1998 ; ²2002 ; *Pythagoreans and Essenes: Structural Parallels*, « Collection de la Revue des Études juives 32 », Paris-Louvain, Peeters, 2004.

Olivier-Thomas Venard (Comité éditorial, éditeur principal du volume, Matthieu, « Histoire de l'édition de la Bible à l'EBAF » [avec J.-M.P.], « La traduction selon la BEST » [avec C.R.], « Jésus nouvel Isaac », « Parabole et allégorisme », « Terre promise » [avec E.N.]), né en 1967, dominicain français, ancien élève de l'École Normale Supérieure (Saint-Cloud), agrégé de Lettres Modernes, docteur en littérature et en théologie est actuellement professeur de Nouveau Testament à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem. Outre de nombreux articles en théologie fondamentale et sur le Nouveau Testament (*Revue Biblique*, *Revue thomiste*, *Nova et Vetera, American Edition*), ses principales publications portent sur les rapports entre littérature, Bible et théologie (*Pagina sacra : Le passage de l'Écriture sainte à l'écriture théologique* (Ad Solem-Le Cerf, Paris, 2009) vient de conclure sa trilogie *Thomas d'Aquin, poète-théologien*), ainsi que sur les relations judéo-chrétiennes (cf. entretiens avec Marcel Dubois, *Nostalgie d'Israël*, « L'histoire à vif », Paris, Cerf, 2006). Dans le cadre de « La Bible en ses Traditions », il prépare une *Passion selon saint Matthieu* avec une vingtaine de collaborateurs.

Thierry Victoria (Apocalypse) Français, né en 1965, agrégé de Lettres modernes, docteur ès Lettres, est professeur en Classes Préparatoires aux Grandes Écoles. En plus d'articles consacrés à la réception de l'Apocalypse au temps des Réformes et de la Renaissance, il a préparé l'édition critique : Jacques de Billy, *Six Livres du Second Advenement de nostre Seigneur Jesus Christ* (1576), Paris, H. Champion, à paraître. Sa thèse : *Un Livre de feu dans un siècle de fer. Les lectures de l'Apocalypse dans la littérature française de la Renaissance*, est également à paraître (« BETL 220 », Leuven, Peeters).

André Wénin (Genèse), Belge, né en 1953, Docteur en Sciences Bibliques - Pontifical Biblical Institute, Rome (1988), est Professeur ordinaire à la faculté de Théologie de l'Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve) où il enseigne l'exégèse de l'A.T. et l'hébreu biblique, et Professeur invité à l'Université Grégorienne de Rome pour la théologie biblique. Parmi ses ouvrages, signalons *Pas seulement de pain. Violence et alliance dans la Bible. Essai*, « Lectio Divina 171 », Paris, Cerf, ²2002 ; *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22*, « Le livre et le rouleau 8 », Bruxelles, Lessius, 1999 ; *Joseph ou l'invention de la fraternité. Lecture narrative et anthropologique de Genèse 37-50,* « Le livre et le rouleau 21 », Bruxelles, Lessius, 2005 ; (éd. avec C. Focant), *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve 2004,* « BETL 191 », Leuven, Peeters, 2005 ; *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, « Lire la Bible 148 », Paris, Cerf, 2007 ; *La Bible ou la violence surmontée*, Paris, DDB, 2008.

Table des matières

4. Appendices